۱۰۷
۱۱۶۹

صاحب کشف البراهین و بیان حقوقات نفوس نامی درین
مهین جمهور المسلمین است و پس از تکمیل درجه
علی و دیار خویش بمعاودت کهف اشرف آمده
شیخ شرف الدین حسن بن عبد الکریم انتقال
تعلم نخعه پس از خدمت زیارت حرمین
شرف حضور سعادت در کرک نوح
خدمت شیخ الاسلام عماد الدین هلال جزایری
استفاده نخعه پس از آن بزیارت قبله
مقدس شرف حضور یافته در طرسوس
این تصنیف را فراهم آورده
رحمة الله علیه
الله حق

کتابخانه مجلس شورای ملی
بازدید شد
۱۳۸۲
نام کتاب کشف البراهین
مؤلف محمد بن علی بن ابراهیم
موضوع تألیف
شماره دفتر ۲۵۸۷۸
شماره قفسه ۳۹۱۸ ۸۶۹
۹۳۷۱
علمی - فهرست شود
۳۸۶۹

۱۰۷
۱۱۶۹
صاحب کشف البراهین و بیان حقوقات نفوس نامی درین
مهین جمهور المسلمین است و پس از تکمیل درجه
علی و دیار خویش بمعاودت کهف اشرف آمده
شیخ شرف الدین حسن بن عبد الکریم انتقال
تعلم نخعه پس از خدمت زیارت حرمین
شرف حضور سعادت در کرک نوح
خدمت شیخ الاسلام عماد الدین هلال جزایری
استفاده نخعه پس از آن بزیارت قبله

بازدید شد
۲۲ - ۳۰

۱۰۷
63
111

صاحب کشف البراهین و بانی صحت و تعمیر
مهین جمهور المسلمین ایک و بسر از تکمیل
علی رضا خویشی بمجاورت کهف اشرف لاه
شیخ شرف الدین حسن بن عبد الکریم الفضائل
تعلم نصفه پس از چند زیارت حرمی
شرف حضور سعادت درک نوح
ضرت شیخ الاسلام یحیی بن هلال جزایری
استفاده نصفه پس از آن بزیارت مشهد
مقدس مشرف حضور ۱۱۲۸ در طوس
این تصنیف را فرصه
رحمه الله علیه
الله حق

مورد استفاده مکاتبین

بازدید شد
۲۲ - ۳۰

کتابخانه مجلس شورای ملی
بازدید شد
۱۳۸۲
نام کتاب کشف البراهین
مؤلف محمد بن علی بن ابراهیم
موضوع تألیف
شماره دفتر ۲۵۸۷۸
شماره قفسه ۳۹۱۸ ۸۶۹
۹۲۷۱

فهرست شده
۳۸۶۹

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

ان اولى ما صرفت فيه العوتى او توجهت اليه الهمم واحرى ما نطقت به اللسان او رقم به القلم واجدر ما استجدت فيه الافكار باستنجاح نتائج دقائق الحكم حمد مبدع افاض بسجال جوده الوجود على قوابل ماهيات العدم وشكر منيع ايسدى فواضل كوامل مزيد لطائف الايادى والكرم واخرج بلطف تدبيره من حزونات ولحيوان ضروب اصناف النبع واعطاه العقل واللسان ليتوصل بهما الى معرفته على النهج الاقصد والطريق الاقوم تحمده على ما اولانا من مراتب الايادى والعطايا الدم تشكره على تتالى احسانه ونوالى فضله وامتنانه شكرا عن تكيته ونسأله ان يفيض علينا من مواهب جوده ما يوصلنا الى الطرق الاصوب والنهج الواضح الاتم ويوفقنا ما نخطه فى سلك العاملين بما علموا لعوام و ارشاد العالم حتى نستعد لقبول التيقظ السرمدى والكمال الادوم و نصلى على افضل الانبيا المبعوث فى افضل الامم الذى شرف بوجوده الكونين واجل ذكره الخافقين فى العرب والعجم المبعوث من بين الانبيا بالفضل والجود والكرم وعلى آله الهادين غرسه الظلالات وعلى الظلم القاهرين على اهل العناد بواضح النهج وفواصل الحكم صلوة على الطرس وتعجز العلما عن احصائه صحيح وما اظلم ظلم الليل واد لهم وبعد فان معرفة الله تعالى من الواجبات على جميع الامم لوجوب شكره على كل عاقل وجوبا ما تبا ملزم فلهذا وجب عليها سائر المكلفين وحث

عليها



عليها جميع الانبيآء والمرسلين وصرفت فيها الافكار من الاولين والاخرين فالعنوان ذلك واكثروا وطولوا فى بحثهم وقصروا فلما انتهت النوبة الينا ووجب ذلك علينا نهجنا على منوالهم واقتدينا بهم فى اقوالهم وافعالهم فكتبنا فى ذلك ما تيسر والقفا فيه ما ظهر وانشر ولما قضى الله لنا بالحج الى البيت الحرام فى العام السابع والسبعين بعد ثمانمايه من الاعوام وقضينا به الارب من الامام رجعنا الى بيل واقمنا بها اياما وقصدنا منها الى العراق لزيارة الائمة الاطهار وتقبيل اعتاب السادة الاخيار وملا وفقنا لما قصدناه وحضنا بما اردناه جودنا العزم الى زيارة الامام الغريب النازح عن الاوطان البعيد الاقصى المدفون بارض حراسان وكنت فى الطريق المذكور راسيا المزبور كتبت شيئا مما يتعلق بمعرفة الواحد المعبود ومقتبس الخير والجود لمقترح بعض الاخوان المصاحبين لى ذلك السفر من المشاركين فى التعب والاداح والسهر فم عاقت عن اتمامه عوائق الحدثان وممانعات الدهر الخوان ولما حصبا بالوصول الى المشهد الرضوى صلوات الله على مشرفه وتقبل اعتابه العلية حدانى ذلك على اتمام فلما كتبته والمراجعة الى ما كنت قد جمعت فيه اتمام الكتاب بالبراهين سميا نزاد المتقين فى اصول الدين وكان واجدا فى فنه وان كان صغير الحجم عم انتفى له المصاحبة بالسيد النقيب الشريف الحسيب النسيب المنيف الطاهر العلوى الحسينى الرضوى ذى الكمال والافضال والايادى والنوال يتبوع الكرم ومعدن الجود والفضل والشيم مفيد الحلالين ومبنى الدارين الجامع للمنقولين والمستكمل للرياستين جمع حدائق نبيسه وعضائض عضيده خاتم الكمالات على اشرفها واسنا نواميس العلوم باجيسها والهيا ما شعرا اعنى الدين شريطوان هو الذى عاد على النظرآء

ذاك سند الثاء بسلام وتاج المسلمين بل ملك السادات والنقباء في العالمين
السيد الأمجد والد بي لا مثيل له في عصره ولا نظير في عباب المله والدين محسن
ابن السيد السريف المغفور افتخار اعاظم السادات الأمجاد ناصب الدوله العلوم والحكم
قدس الله روحه حفظه الله تعالى وبارك جماله العارف وافتخار آله وطه
ويس رضي الملة والدين محمد ابن السيد السعيد المعتمد بمجد الملة والدين
علي ابن السيد رضي الملة والدين محمد الحسيني ابن فاد شاه الرضوي الحا
فظ العلي امد الله في العمر السعيد والعيش الرغيد ولا زال محبّ منصفا
بتصاعد شهد كاباته الأكرمين وسبعال تبعال احلاقة مكارم الطوسين
احياده الميامين فاستصبا ناشقه انواع البشاره وعترعل فرائد المسرّه
الظاهره فالتمس مني ان اكتب له شرحا لاشعاعي وجوع فرايده نفاعها
ومظهرا عن خبايا آثاره بحاباها فاستصعبت اللام المطلوب وقلت
انه على في هذا الزمان محبوب في هذا الوطن لعلي تعتقر بل خلو البيوت وفرع
البال وكون ذكرى رهانا هذا مستعد رطريقت من المحال فلما كثر منهو الالحاح
والطلب لم اجد بدا من اسعافه فما اجبه فاملبت في ذلك ما سنح من الفريحه
الفاتره والغطيته الناضره مع قلة البضاعه والاشتغال باجوان الزمان
غير الاستطاعه وسميته بكسف الداهر شرح زاد المسافرين وان وافق محل
القبول موعايه السيول ونهايه المامول ومن الله نيل المطلوب واليه
يخ المرغوب وهو حسبي ونعم الوكيل **قوله** بحمد الله المتفرد بوجوب الوجود
القايم بوجوده كل موجود **اقول** بدا المصنف بحمد الله تعالى واما فعل ذلك لوجوه
**الأول** ان الشروع في تصنيف المكتب نعمه من حلايل النعم فنبغي مولانا الكر

العلم عوس من اسما الاصداد
سالم عوس فنه فهو اسم للبيد
اليه وهم يحمي عاعه فهو ما يحوس
المبيد عاعه



عليها **الثاني** انه قابل للجزاء على المكلف لانه جزاء النعمة تعالى واداء الواجب حسنة لوجوب
ذكر عقلا فكان فوته التقدم على غيره ولهذا وجب المعرفة لاجله **الثالث**
قول النبي صلى الله عليه وآله كل امر ذي بال لم يبدأ فيه بحمد الله فهو اجذم **الرابع**
متابعة لسنن الكتاب العزيز فانه اول ما بدأ الله سبحانه فيه بالحمد اذا عرفت
ذلك فالحمد قيل هو الثناء الحسن على الفعل الجميل وقيل هو الثناء اللساني على
الفعل الحسن الاختياري فعلى الاول يكون مورده ومورد المدح واحدا
فلا فرق بينهما كما هو مذهب السيد الطوسي رحمه الله في جوامعه والزمخشري
في كشافه وعلى الثاني يفرق بينهما فيحمل الحمد بالجميل بالافعال الاختيارية
فلا يحمد الرجل على حسنه واعضائه القاصرة واما المدح فبينهما معا واصح
ايا ولو شاء العرب بعد حون على الفعل الجميل مطروحمد ون ولا يفرقون
بينهما ولا بين كون الفعل اختياريا او غير اختياري على ذكر من محاورتهم
فيكون مورد هما واحدا وبعض المحققين قال لا فرق بينهما ايضا بالنسبة
الى الفعل الاختياري لان ارباب العدل لا يطلقون لفظ المدح الا على
الفاعل بالاختيار وكذا غيره ولا يحرجون ولا مدحه عندهم فلا فرق
بينهما ايضا بالنسبة الى الافعال الاختيارية ثم ان له خاصتا ناحدها
انه لا يكون الا باللسان قال الله تعالى وقالوا الحمد لله والقول لساني
**الثاني** انه يكون في مقابل النعمة وغيرها لورود ه مع النعمة تارة في
قوله تعالى الحمد لله الذي وهب لي على الكبر اسمعيل واسحق ومع غيرها
اخرى في قوله وقل الحمد لله الذي لم يتخذ ولدا والام فيه لا يصح ان يكون
عهديه لعدم تقدم معهود ذكري ولا يصح فرض معهود ذهني لانه يكون

عنادا وذكرا اي معلوما



منافيا للمبالغة فبقي اما ان يكون لام الاستغراق كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر
او لام الحقيقة كقوله تعالى اني اخاف ان يأكله الذيب وقولهم الرجل خير من المراه
فقال الشيخ المفيد والسيد المرتضى رحمهما الله يحتمل ان يحمل طبيعة واحدة لا بعدد فيه ولا
يكثر ولهذا اتى فيه بالجملة الاسمية الدالة على الدوام دون الفعلية الدالة
على التجدد والانقضاء والاستغراق يقتضي التعدد وقال عين محققين انه لا يكون
للاستغراق لان الحمد قد يكون في مقابل نعمة وقد لا يكون فكانه افاد انه يصلح
ان يستغرق وعندي انه يحتمل الامرين واما الكرخي فقال شيخنا رحمه الله بناء على
على مجاري هو فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب انعامه او اعتقاد ينبئ عن
تعظيم المنعم بسبب انعامه او فوك كذكر وخضوع موصرف كل عضو فيما خلق لاجله
وله خاصتان متغايرتان يخاصتي الحمد احدهما انه يكون باللسان والجنان
والجوارح قال الله تعالى اعملوا آل داود شكرا وقال الشاعر افادتكم النعما
مني ثلاثة يدي ولساني والضمير المحجبا **الثاني** انه لا يكون الا في مقابل النعمة لا غير
لعدم استعماله في غيرها فيكون بينه وبين الحمد عموم وخصوص من وجه فيجتمعان
في صورة وينفرد كل واحد منهما في صورتين كالكحولان والابيض
وقال بعض الفضلاء المعاصرين الحمد والمدح والشكر الفاظ متقاربة
الا ان الحمد نقيض الذم والمدح نقيض الهجاء والشكر نقيض الكفر فجعل
هذه الثلاثة في مرتبة واحدة وهو بين لله اللام فقيل لام الملك وللام
الاستحقاق وقيل لام التخصيص يعني ان الحمد يملكه الله ويستحقه ويخص به
واصل الله لاه ريدت عليه الالف واللام للتعظيم لان التعريف لان
اسماءه معارف وقيل فرق بينه وبين الات اذ بعضهم يقف عليها بالهاء وقيل



مرشق واجامد قيل بالثاني اذ لا يحب في كل ايم ان يكون مشتقا
والا لزم التسلسل وقيل بالاول واحلف في وجه اشتقاقه وقيل
من لاه يعني ظهر بظهور بايانه ودلالته قال الشاعر **شرودنا**
من الدهنا عصيرا **واذكرنا** الهه ان تغنيا **اي** الظاهر وعني
التمس وقيل من لاه يعني غاب لاحتجابه عن تعجل الأوهام
قال الشاعر **لامت** ثاعرفت بيثما بحارجه **اي** ليتها خرجت حتى عرفها
وقال الاخر **لاهت** عن الطلب بعدا بعد رديتها **اي** حتى كان فاها
كان في لهم وقيل من اله واله التعبد فهو الاله اي المعبود
لانه المستحق للعبادة لقدرته على اصول النعم قال الشاعر
لله در الغانيات المزدي **بسجن** واستر جعن من تالهي
اي تعبدي وقيل من الوله وهو التحير لتحير العقول في كنه
عظمته وقيل من قولهم الهت الى فلان اذا فزعت اليه لان
الخلق يالهون اليه اي يفزعون اليه بحوايجهم فعلى الاول هو
اليه الها كعلم ال للعلم به امام والكل محتمل المفرد موجود
الوجود اي المتوحد بهذا الوصف يحب لم يشاركه فيه احد
لما بان في دلايل التوحيد من ابطال الشرك والمثل والنظير
وهذا براعة استهلال ومعناه ان يكون مبدا الكلام دالا
على مطلعه ولما كان مسلكه تعالى واجب الوجود من
اشرف مسايل علم الكلام حسن من المصنف تصديرها وهو
ماخوذ من استهلال الطفل عند الولاده وهو الصوت الذي

اي غلبت ع
الحمد والمدح والشكر الفاظ متقاربة

على حقيقته وهو كثير في كلام العرب واهل الخطب والشعر
من ذلك قول بعضهم لما اراد المرثية بحكم الترجمة في
البريء جازاه الله الدنيا بدار فرار وقال الاخر لما اراد
ذكر الغلام السيء اما في انيا من الكتب وكتب بعض
العمال في قصة مولود من البقر له وجه كوجه الادميين في
اول كتابه الحمد لله الذي خلق الانام في بطون الانعام
وقوله القايم بوجوده كل موجود وصف اخر من صفات
واجب الوجود تعالى وهو انه ما ثبت ان ما عداه ممكن يحتاج
فيكون كل موجود بسواه ممكن ولا قيام للممكن بنفسه بمعنى لا
يصح ان يكون موجدا لنفسه فلا جرم كان كل موجود سواه قايما
به ومحتاجا اليه فالكل درج من درات قبض جوده و
درج من درات وجوده **قوله** والصلوة على من شرف
بوجوده الوجود محمد واله اهل الكرم والجود **اقول** ثنى بعد الحمد
بالصلوة على النبي صلى الله عليه واله اما اولا فلانه
المنبع الثاني لهداية كل طرق الاسلام والعباد لب والاكمام
فكان على المكلفين نعمة يستحق بها الشكر واما ثانيا فلما ورد
في الحديث القدسي مخاطبا لنبينه ليلة المعراج يا محمد اني اخترتك
من جميع خلقي واصطفيتك من كل بريتي وسقت اسمك من
اسمي فانا المحمود وانت محمد وقرنت ذكرك بذكري فلا اذكر الا
وتذكر والصلوة لغة الدعا قال الله تعالى وصل عليهم اي ادع
لهم



لهم وقال عليه السلام من دعي الى طعام فليجب والا فليفض اي
فليدع لاهل الطعام وقبل اجب الدين الرجه ومن الملايكة الا
استغفار ومن الناس الدعا واللام فيها للاستحقاق واما كمي محمد فقيل
لكثرة خصاله المحمودة وصفاته بتحليه بالكمالات العلمية والعملية
وقيل استق له اسم من اسمايه تعالى كما ورد في الحديث المتقدم قال
الشاعر واشق من اسمايه المهيمن اسمه قد والعرش محمود واحمد وقيل انه
مجي الشكر ومد الاسلام فاستق له اسم محمد من يحيى ومد ولا شك انه
اشرف خلق الله واتصافهم كما ورد به بذكر الاخبار والاحاديث و
ايات القران فلهذا قال شرف بوجوده الموجود بمعنى ان الوجود
لم يكن قبل وجوده موصوفا بالشرف والفضل فلما صار محل الموجود
اتصف الوجود بالشرف والال اصله اهل فالمعنى فيه يدل من ها
اهل وحدفت اجدا لمعنى تبين للمخاطب فقبل ال ولا يسمى هذا
اللفظ الفا في الاشراف وغيره حظ فيقال ال الله وال محمد ولا يقال
ار الا سكاف والربال وحكى الكسائي قوله تعالى ال فرعون وحكى سيبويه
عند المطلب رحمه الله يحى ال الله كعبته لم تزل ذا كسى على عهد
ابرهيم والاصل نعم الجميع وال الرجل اقرباؤه والمراد بالمنزل على
وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام وتخصيصه لهم بهذا اللفظ دون
غيرهم من الاشراف لورود النص بذلك منه عليه السلام وتخصيصه لهم بهذا
اللفظ دون غيرهم ما بتفاق اكثر العلماء السر وله والمعنى في قارئ الجمع
المعداد رحمه الله وملك دحول الاية التسعة المشهورين مروا لحسن



عليهم السلام فيهم لمشاركتهم لهم في العصمة قلت بل بحديث النص النبي صلى
الله عليه واله عليهم في مواضع كثيرة على ما نقله الامامية ونعته لهم با
بهام والغايهم فضلهم وكرمهم المصرتا لثنا لانهم المنبع الثالث
على المكلفين لانهم احد قطوني الشريعة والعاملون على الحلي بالاوامر
والنواهي بعد النبي صلى الله عليه واله فكمل لهم علينا النعمة بهم بحصول
الشكر منا **قوله** وبعد **اقول** اما كلمة يراد بها فصل الخطاب
يفصل بها المتكلم بين الكلامين المتغايرين واول من تكلم بها على علمنا عليه السلام
لكثرتها في مراسلاته ومكاتباته وهو عليه السلام مشرع الفصاحة ومورد
فيكون من محررعاته ولطايف معجزاته وقيل اول من تكلم بها داود عليه السلام لقوله تعالى
واتيناه الحكمة وفصل الخطاب فصل الخطاب كلما ما تفيد وقيل انه
البينة على المدعي واليمين على المنكر وقيل انه ع كان متكلما مع كل قوم بلغتهم
فيفصل بينهم وقيل اول من تكلم بها قس بن ساعدة الايادي لقوله لقد علم
الحي اليمانون اني اذا قيل اما بعد اني خطيبها اي قابلها وقيل بحسبان الباقل
فصيحا لعرب ومتكلمهم **قوله** هذه رسالة مشتملة على ما يحتاج علي المكلف علمه
من العقايد الكلامية والمسايل الاصولية وسميها براد الماموس في
اصول الدين **اقول** الرسالة في الاصل هو الكتاب وهو في اللغة
الجمع يقال كتيبة الغزنة اي جمعتها بالخرز ومنه سميت الكتبة لانها
جماع العلوم بعضهم الى بعض قال الكتاع لاما من فوارز با
خلوت به على فلوصك فاكتمنها باسيارا جمعها بالغفال وفي
الاصطلاح هو الجامع لمسايل متجانسة جنسا بحسبه نوعا والكتاب



فعل بمعنى المفعول به فالكتاب بمعنى المكتوب كالحساب بمعنى المحسوب
اي المفعول به الكتبة والجمع لانه يجمع الكلمات وينضم بعضها الى بعض و
كلاهما محتمل واشار بقوله العقايد الكلامية الى علم الكلام المسمى
الى علم الكلام وهو علم يبحث فيه عن وجود الله تعالى وصفاته واحواله
واحوال الممكنات من حيث المبدا والمعاد على قانون الاسلام وقيل هو علم يبحث
فيه عن الاعراض الذاتية للموجود من حيث هو هو على قاعدة الاسلام واما اشتراط
ذلك في التعريفين لتخرج الفلسفة الالهية فانها تبحث عن ذلك لكن لا على قانون الاسلام
بل على قواعد الفلاسفة من كون العالم قديما والفاعل موجبا والواحد لا يصدر عنه
الا الواحد وغير ذلك فموضوعه على التعريف الاول ذات الله وذوات الممكنات
وعلى الثاني الموجود من حيث هو هو واما بحثي هذا الفن يعلم الكلام فيرجع الاول الى
ان اول مسئلة يبحث عنها في الاسلام واختلف اراية الباحثين فيها اي جيله
كونه تعالى متكلما وقدم الكلام او حدوثه فحيث كان اول مسايله مسئلة الكلام
سمي به اعني ان المتقدمين فيه كانوا يغلبون مباحثهم بالكلام فصار فنون
كلام في القدح كلام في العلم كلام فيجوز الى غير ذلك ثم لفظ كلام في مجتمع
بحيث الثالث ان الماهرين فيه والمتبحرين كمعوانيه نصبه قوع الكلام بين الغير والمخالف
والمجاوح في الامور العقلية وغيرها فحيث كان العالم فيه بهذه الصفة سمي به
الرابع ان العلم فيه لما كان يحتاج عراد تبع وصفاته كانت طالبة البحث
عليه فيرجح وكان لهم به فوح الكلام في سايد العلوم فسمي به الخامس ان الباحثين
فيه يتهيون الى حالة يقولون فيها بهيا عن الكلام فسمي به السادس ان اهل هذا
الفن لما تعمقوا وتعمقوا في البحث وصلوا الى حالة يجولون ارا وفيها عطفة

الله تع وجلال جبيته وطالعوا عظم مكونه فد امتنوا سكتوا عن الكلام فيما به
والعقاد جمع عقيده وهي المعتقده والمراد بالاعتقاد هنا الامر الجازم
الثابت المطابق لما في نفس الامر غير ممكن الزوال فبالجازم يخرج الظن لان
اعتقاد احد الطرفين مرجحا غير مانع من النقيض فهو حينئذ اعتقاد غير جازم
وبالثابت يخرج التقليد لانه اعتقاد جازم غير ثابت لان عكنه التشوف الى
الاعتقاد هو الدليل والتقليد حال عنه فيكون غير ثابت وبالمطابق يخرج
الجهل المركب لانه اعتقاد جازم ثابت لحصوله عن ثبوت وهو قيام الشبهه عليه
العامد مقام الدليل لكنه غير مطابق لما في نفس الامر لكونه في نفس الامر جهلا
وقولنا غير ممكن الزوال اشارة الى ان هذا الاعتقاد حاصل عن حجة قاطعه
حافظه عن المعارض فلا عكن زواله بحر والمسايل جمع مسله وهي المتبته في العلما
لبرهان وبجهل انتسابها لمحمد لانها الى موضوعاتها ومثلها المطالب وسميت بذلك
لانه يسال عنها ويطلب ثبوتها بالبرهان والاصوليه المنسوبه الى علم الاصول
وهذا العلم الذي نحن نقصد نشر رمساحته سمي اصل العلم اصول الدين واما سمي
بذلك لان العلوم الدينيه جرا لفهه والحديث والتفسير مبنيه عليه لانها متوقفه
على صدق الرسول المتوقف على ثبوت المرسل وصفاته وامتناع البدا عليه
وهذا العلم بحث عن ذلك لانه كما عرفت بحث عن دلايل الله تع وصفاته وافعاله
ونبوة الانبيا وامامه الائمه عليهم السلم فلما جرم كان اصلا للدين واتار تسميه
المسايل الى بيان اقسام هذا العلم والاولى ان يقال علم يتبع الى ثلاثه اقسام مبادي
وهي ما سوقف عليها الشروع في العلم ومسايل وهي المبثوثه في ذلك العلم بالتفصيل
وموضوعات وهي ما يبحث فيها عن الاعراض الذاتيه لذلك العلم فمبادي علم الكلام

ما يتوقف عليها



ما يتوقف عليها الشروع فيه كالعلم ومعرفه الواجب والممكن والممتنع ومسايله
ما ثبت فيه بالبرهان كقولنا تع واجب الوجود وقادرا وعالما وغير ذلك وموضوعاته
اما الموجود واعراضه الذاتيه اللاحقه له حيث هو هو كالوحدة والكثرة والعلة
والمعلول وغير ذلك او ذات الله او صفاته وكلاهما على اختلاف التعريفين اذا
تقرر هذا فاعلم ان هذا العلم اشرف العلوم وافضلها وذلك لان العلم اما ان يفضل
هل علم لم يرجع الاول شرف موضوعه فان شرف العلم بشرف معلومه فكلما
كان معلومه اشرف كان العلم به اشرف فان علم الدباغه ليس له نسبه في الشرف الى
علم نجوم الثاني كذا حد العلمين بينا وتقريرا بان تكون ادلته قطعيه فانه اشرف
ممن لا يكون كذلك ادلته ظنيه او قياسيه الثالث كون احد العلمين غير
قابل للنسخ والتغيير والتبديل فانه يكون افضل من القابل لذلك كعلم الفرايض كونه باقيا
ببقا النفس وبقا اثره الى ما بعد الممات فانه يكون اشرف ممن لا يكون كذلك لان بعدم
عند الممات ولا يتولد اثر البته ولا ريب ان علم الكلام له هذه الوجوه المعتده
للتشرف والتفضيل فيكون اشرف العلوم وافضلها اما الاول فلان معلومه ذات الله
وهي اشرف المعلومات فيكون العلم بها اشرف العلوم واما الثاني فلا ريب انه اوثق
العلوم برهانا واوضحها بيانا واكملها اصولا وفروعا واما الثالث فلانه غير قابل للنسخ
والتغيير والتبديل واما الرابع فلانه يبقى مع النفس بعد الموت ويبقى اثره في الاخره
بما يقرن ويكمل ويصير يوم القيمه ضروريا فكان اشرف العلوم وافضلها وبطريق
اولى هو اشرف العلوم واما النقليه فظاهر بانه اصل لها كما تقدم والاصل اشرف من الفرع
واما العقليه فلان موضوعه اشرف من موضوعها فيكون اشرف وحينئذ فالعارف من
اشرف العلم بشرف المعلوم وهو ظاهر فلهذا اشرف ستحق التقدم على سايرالعلوم وشرفه

الشمس مثال النجوم وضار لكل واحد من العلوم الشرعيه اصلا وبناءا ولعلاق العلوم تاخما وراثا فوجب توفر الداعي اليه والاقبال من جميع العقلا عليه **فوله** وترتيبها على فصول **اقول** الترتيب لغة جعل الشئ في مرتبة كترتيب الجالس واصطلاحا جعل الاشياء المتكثرة بحيث يطلق عليها اسم واحد ويكون بعضها الى بعض سنة بالتقديم والتاخير وهو قد يكون في التصورات كترتيب الجنس على الفصل وقد يكون في التصديقات كترتيب الصغرى على الكبرى في القياس وهذه الرساله مرتبه بالترتيبين معا اما التعليمي فظاهر واما الاصطلاحي فالفصول المرتب عليها الرساله سبعه ووجه الحصر ان المبحوث عنها فيها اما عوارض الدلالت وما يتعلق بها او عوارض افعالها والاول اما عند تصورها عند العقل وغيرها عوارض الموجود لذاته او عوارض ذاتها لخاصيه ما والاول هو الفصل الاول في اثبات الوجود والثاني اما ان يكون مع واجب الوجود والثاني اما ان يجب عن الصفات الثابته لذاتها او عن الصفات المسلوبه عنها والاول هو الفصل الثاني في الصفات الثبوتيه والثاني هو الفصل الثالث في الصفات السلبيه والبحث عن الافعال اما ان يجب اما بحث عن الافعال المطلقه على وجه العموم او عن الافعال لخاصه والاول هو الفصل الرابع في العدل والثاني اما ان يكون متعلقه بدار الدنيا او بدار الاخره والثاني هو الفصل الخامس في المعاد والاول اما ان يكون بحثا عن الموسى للرابع او الحاق فطرتها والاول هو الفصل الخامس في البرزخ والثاني هو الفصل السادس في الامامه وقد عرف مرارا لحصر بيان الترتيب الاكون فان بحث الذات وصفاتها مقدم على بحث الافعال بتقدم الملزوم على لازمه والبحث عن تصور الدليل وشرائطه مرتب على البحث عن صفاتها مرتب التصور على التصديق والبحث عن الصفات الثابته مرتب على البحث عن الصفات المسلوبه مرتب الاثر على عدمه والبحث عن الافعال المطلقه مرتب على البحث عن الافعال





ترتب العلم على الخاص والبحث عن الافعال المتعلقه بدار الدنيا مرتب على البحث عن الافعال المتعلقه بدار الاخره لتقدم مهمات الوجود وهو ترتيب الموجود على المعدوم وبترتيب الشريعه على البحث عن حافظها ترتب الاصل على فرعه **قوله** الفصل الاول في اثبات واجب الوجود وتحقيق اول الواجبات على المكلف المعرفه ستول على علم اليقين الذي معرفته ولانها المقصوده بالذات والنظر مقصود بالعرض **اقول** وقد فيها بعدم ان بحث الدليل مقدم على غيره مباحث هذا الفن لانها المقصود بالذات في هذا العلم اثبات **ب** واجب الوجود تع اي اثبات العلم به بالادله عند الحاجه اليه لكل لانه نع ثابت ازلا وابدا بل اثبت كل ثابت وبتبوته يثبت كل ثابت ولما كان البحث عن هذا المقصود يتوقف على مقدمات بحث عنها اهل الفن وذكرها في الرساله مرتبا كل المقدمات التي خرجت عادتهم بتتبعها شيئا فشيئا على منوال التمهيد لكل المقدمات بيان اول الواجبات على المكلف والواجب امتناع وقوعه بعضهم نادرا فعله الذي يوجب عليه استحق المدح والثواب واذا تركه مرجح عليه استحق الذم والعقاب واعترضه بعضهم بان المراد بالواجب هنا المعرفه وليست فعلا للمكلف بل هي انفعال او كيفيه على احتلاف الرائين فيها فان بعضهم قال انها انفعال يحصل للنفس اي قبول النفس وتاثر ما عن التعقل وقال بعضهم انها كيفيه قائمه بالنفس متعلقه بالشئ على ما هو عليه وعلى كلا التقديرين ليست فعلا للمكلف بل يحصل له اجابة امر الله او امر العقل العقل على راي الحكيم بواسطه النظر الصحيح فتعلق المكلف ليس الا النظر فاقول العرف ان الواجب هو الذي اذا فعله كان له الكلام لا يتم قال بل الاولى ان التعريفين ينالان الواجب انها ما يكون جهله سببا في استحقاق العقاب ولعل قائل والنفعاليه انها عاد التعلق

مدخل في حصول الثواب والمكلف انما هو العاقل المميز وان لم يكن بالغا البلوغ
الشرعي واما المكلف بالامور الشرعيه فهو البالغ العاقل المتصف بالعقل وهو
غريزة في النفس يلزمه العلم بالامور الضروريه عند سلامة الحواس اذا عرفت هذا
فاعلم انهم اختلفوا في اول الواجبات على المكلف والمشهور مذهبان الاول
انه المعرفه واختاره المصنف واستدل عليه بوجهين الاول قول علي عليه السلام
في خطبه المشتهاه في نهج البلاغه اول الدين معرفته وهو يقتضي كون معرفه
الله تعالى اصل الدين وانها اول ما يجب على المكلف لان المعرفه
هي المقصوده بالذات لان النظر وان عدم عليها في الترتيب لكنها مقصوده
لاجلها فهي المقصوده بالقصد الاول وهي مقصوده بالتبعه المذهب
الثاني

الاول ان اول الواجبات هو النظر لان المعرفه موقوفه عليه بوقفا لا
يحيث لا يمكن حصولها بدونه فيكون واجبا على المكلف قبلها لوجوب تقدم
الشرط على المشروط وعلى هذا فيقال من قال ان اول الواجبات القصد
الى النظر اولا لان النظر من الافعال الاختياريه فيتوقف على القصد لوجوب
توقف الافعال الاختياريه عليه فيجب ان يكون الواجب اولا هو القصد الى النظر
لا النظر ولهذا قال السرازي هنا بالتفصيل وهو ان اريد باول الواجبات
على المكلف ما كون واجبا بالذات وبالقصد الاول فلا ريب انه المعرفه لانها
المقصوده بالذات لان النظر والقصد اليه انما يطلبان لاجل المعرفه
وان اريد باول الواجبات ما يجب على المكلف كيف كان فلا شك انه
القصد الى النظر لما عرفت ان النظر فعل يحتاج الى القصد وهذا الحصر
حسن اختاره اكثر علمائنا قوله ودليل وجوبها سكر المنعم فان المكلف



يرى انا النعم عليه فيجب سكره لمنعمها عليه قبلا فيجب سكره فيجب معرفته ليشكره بما
يناسب كماله ولما يجب جلاله ولا يكفي معرفته بكونه منعما بل لابد معرفته تفصيلا
لوجوب كون الشكر مناسبا لحال المشكور ولدفع الخوف الحاصل من الاخلال في
دفع الخوف واجب عقلا ولا يحصل الا بالمعرفه فتكون عقلا اقول هذه مقدمه
اخرى من مقدمات المطلب ولما بين الاول من الواجبات على المكلف وهو معرفه
الله تعالى شرع في بيان الاستدلال على وجوبها بصوره قياس واقعي على تحصيلها
واستدل هنا بوجهين الاول ان شكر المنعم واجب ولا يتم الا بالمعرفه فتكون
واجبه اما انه واجب فلاستحقاق الذم عند العقلاء بتركه وهو الكفر قال
نبيت عمّا اكرا عرفتي والكفر يحبط لنفيس المنعم فمن ترك الشكر كفر واما
انه لا يتم الا بالمعرفه فلان مدلول النعم يحتمل ان يكون قصد بها عن الانعام
لانه لا يستدراج فيجب معرفه ليعرف قصده الاحسان فيجب شكره والا لم يشكر
فيجب التحرز منه وبوجه اخر الشكر يجب ان يكون مناسبا لحال المشكور والا لم يكن
شكرا قال الشاعر فان قلت فانعم علينا انا الفلا وشكر علي يجب يابنه معبدي
وقال الاخر لغانا لان مدح المرء فوق محله فاذا كان الافوق كالمجاف لم يكن الشكر
مناسبا لحال المشكور لم يكن شكرا في الحقيقه بل ذما ومجافوجب معرفه حال
المشكور ليشكره على ما يليق به وبلائه والعبد يرى انا النعم عليه كثيره
بعد عدمه وربته حواسه وقواه لان المنعه الحسنه الواصله من الغير
ابتداء على جهه الاحسان اليه واذا فكر العاقل وجد هذا المعنى حاصلا
فيما عليه من النعم فيجب عليه شكر مولاها ولما شكر الله عز وجل فيجب شكره
معرفته تفصيلا ليشكره على ما يناسب كماله ويليق جلاله لما علمنا ان

وجوب كون الكل منا بسبيل الى الشكور فان قلت لم قلت بنحو معرفته تفصيلا
ولم لا يكفي معرفته بكونه منعما بل لا بد من معرفته تفصيلا لما قلنا من وجوب
مناسبة الشكر كالمشكور فان قلت المعرفة تفصيلا لا يتيسر مع قصور
وذكر عرضي حاصل لاحد قلت ليست المعرفة تفصيلا عبارة عن العلم بحقيقة
الذات لانه لا يمكن الاطلاع على جميعه لاحد بل المعرفة تفصيلا عبارة
عن العلم بصفات الكمال وبنعوت التعظيم والاجلال **الثاني**
ان المعرفة دافعة للخوف وكل دافع للخوف واجبا ما الصغرى فلان
المكلف اذا سابر العقلاء وراء اختلافهم في العقايد الدينية جوز
ان يكون الحق في طرف نقيضهم وانه ان لم يمتثل ذلك عوقب عليه فيحصل له
خوف عقاب مظنون ولا يندفع عنه هذا الخوف الا بالمعرفة و
ايضا المكلف لو انشأ وراء اثار النبي عليه جوز ان يكون له صانع اراد
منه معرفته وكلفه بها وانه ان لم يمتثل ذلك عاقبه على تركه سوى كان
ذلك النبي نخاطر حظر له او بحسب اختلاف الناس في العقايد العلمية
فيا جمل يحصل له خوف عقاب مظنون فتجب بسبب تركه المعرفة ولا بد دفع
هذا الخوف الا بالمعرفة واما الكبرى فلان الخوف الملجيء يمكن المكلف
من دفعه فيحكم العقل بوجوب دفعه لما عرفت وذكر جماعة من العلماء
استدل على وجوب المعرفة بالاجماع فقال اجمع العلماء كافة على وجوب
معرفة الله تعالى فالكلام في الاستدلال على وجوبها به وهو غير مرضي لاستلزامه
الدور لان الاجماع لا يكون حجة الا بعد ثبوت كون المعرفة واجبة فلا
يجوز الاستدلال به على وجوبها والا لزم ما قلناه وقد استدل على وجوبها



ايضا بالعقل وذكر من وجهين الاول قولنا فاعلم انه لا اله الا الله
والامر للوجوب واذا وجب على النبي وجب على غيره بطريق اولى الثاني انه
تعالى قال ان في خلق السموات والارض لايات قال النبي صلى الله
عليه واله ويل لمن لاكها بين لحييه ثم لم يتدبر بها فالامر بعض العلماء انه على
ايجاب ترتب الذم على عدم التدبر بها اي على عدم الاستدلال بما تضمنته من ذكر
الاجرام السماوية والارضية وما فيها من اثار الصنع والعقل الدالة على
وجود صانعها وقدرته وعلمه فيكون الاستدلال واجبا واقول لا
نسلم الاستدلال بما يلزم منها عند سد بما عرفت انه يستلزم الدور **قوله** و
المعرفة لا تحصل الا بالنظر **اقول** هذه مقدمة ثانية من مقدمات
المطلوب ولما يبرهن وجوب المعرفة على المكلف شرع في بيان شرط المعرفة الذي
لا تحصل الا به فقال والمعرفة لا تحصل الا بالنظر ودلل بان المعرفة ليست
ضرورية لوقوع الاختلاف فيها ولعدم حصولها مع توجه العقل اليها
ولعدم كونها حسية فوجب ان تكون نظرية لوجوب انحصار العلم
الضروري والنظري لانه ان احتاج الى نظر وكسب وهو النظري وان
لم يحتج فهو الضروري والضروري حصر في ستة اقسام المذكور بعض
ان يكون منا **قوله** الثاني **اقول** وهو ترتيب امور ذهنية للمادي
الى امر مجهول لامر كل وجه والا لم يكن مطلوبا **اقول** لما بين ان
المعرفة لا تحصل الا بالنظر شرع في بيان حقيقة النظر وماهيته وقد
اختلف فيه العلماء على اقاويل كثيرة قال الرازي انه ترتيب تصديقات
يتوصل بها الى تصديق اخر وهو غير عام لخروج النظر في التصورات منه

وقال اخرون انه تجريد النفس عن الغفلات وهو لازم للنظر
لا النظر وقال اخرون تحديد العقل بالمعقول وهو غير مانع لدخول
التذكر فيه واخرون قالوا انه ترتيب علوم يتوصل بها الى علم اخر و
اخرون قد ايستعملوا فيه الالفاظ المشتركة وقد اجتزر عنها
في التعاريف والمرادي قال في بعض نظائره انه عبارة
عن علوم اربعة اولها العلم بصحة المقدمات الثاني العلم
بترتيبها الثالث العلم بلزوم اللازم لها الرابع ان قالزم عن
الحق فهو حق وهو عزيز جدا لان العلم بالملزوم علم بغير مخصوص
يتوقف على العلم بالمشتبهين فيه ورجح قاحسن التعاريف
ما ذكره الملا او نعم تعريف اوائل الحكما وانما كان احسن التعاريف لان
التعريف قد يكون بالمادة كما يقال في تعريف الكوز انه وعاء
يا لفاعل كما يقال خزاف وهو صنعي وقد يقال بالصورة كما يقال
انه وعاء شكله كذا وقد يكون بالفاعل كما يقال انه وعاء فعله الخزاف و
قد يكون بالغاية كما يقال انه اناء يشرب بها او الكمل التعاريف ما
اشتمل عليها وهذا التعريف كذلك فالترتيب اشاره الى العلة الصورية
كالشكل للسرير وحيث ان كل ترتيب لابد له من مرتب استلزم العلة
الفاعلية كالنجار للسرير والامور اشاره الى العلة المادية كالخشب
للسرير وزيادة الامور ربما ما فوق الامر الواحد والنادي الى المجهول
اشاره الى العلة الغائية كالجلوس على السرير فقد انه دل عليها بالمطابقة
وواحد بالالتزام ومع ذلك فيشتمل الصحيح والفاسد والتصوري

والتصديق



والتصديق والعلمي والظني والمعقول والنقلي فيكون اكمل التعاريف
واشار المصنف بقوله لانه كل وجه الى جواب سوال مقدر تكاد يرد على قوله
للتنادي على امر مجهول تقريره ان يقال ان كان المطلوب مجهولا لما امكن
طلبه لان ما لا يكون معلوما للنفس لا يشعر لها به فلا يتوجه النفس اليه
ومع ذلك لو حصلته لم يعلم انه المطلوب لعدم تميزه عند فما معنى عزه فاجاب
بانه مجهول لا من كل وجه والا لم يكن مطلوبا كما ذكر في السوال بل مجهول
من وجه معلوم من اخر كما ياتي تقريره فيما بعد **قوله** واحسن منه ان يقال
هو الانتقال من امور حاصلة في الذهن الى امور مستحصلة هي المقاصد ليشمل
الانتقال الذي لا يتم النظر الغالب الا بهما اقول لما ذكر تعريف النظر
بما ارتضاه اوائل الحكما اشار في هذا الكلام الى ترتيب لم اخر عنه الامام
المحقق نصير الملة والدين الطوسي رحمه الله في نقد المحصل تقريره ان النظر هو
انتقال النفس من امور حاصلة في الذهن وهي المقدمات وسمي المبادي
الى امور مستحصلة اي مستطلبة الحصول لان النفس هنا سنين الطلب وتلك
الامور المستحصلة هي المقاصد وهي جمع مقصد ونعني مطلب وسميت بذلك لانها تقصد
وتطلب بحال وهذا التعريف احسن من التعريف السابق لانه اشتمل عليه و
مع زيادة لم يكن فيها يتمام عليه فانه يشمل على العلل الاربع التي لابد منها في الترتيب لا
يخفى ان قوله الانتقال اشاره الى العلة الصورية وحيث ان كل انتقال لابد له من مشتمل
او ناقل استلزم العلة الفاعلية والامور الحاصلة في الذهن تدل على العلة المادية
والامور المستحصلة تدل على العلة الغائية ومع ذكر الترتيب شامل للنظر الصحيح والفاسد
والظني والعلمي والقطعي والنقلي والتصوري والتصديق وغير ذكر الترتيب وما زيادته على ما

فقال ان النفس بصور مطلوبها اولا على ما ذكرنا في ما تقدم من ان النظر لا بد
فيه من انتقالين فالمطلوب ان كان من باب التصورات كان المتوصل اليه
العقل النازح وان كان من التصديقيات كان المتوصل اليه الحد وفي الاولين
لا بد للنفس من شعور ما بالمطلوب فان كان من التصورات تصوره بوجه ما
الذي هو اعلى درجاته وان كان تصورا بعيدا يمكن على ما يعرف منهجها النظر
بعد كمال تصوره وتحديده من حيث كماله وكيفية الترتيب في التصوري بنظر
مثال ذلك ان كان مطلوبنا معرفة حقيقة الانسان لا بد ان نكون لنا شعور ما به ولو اجمالا
على حقيقته اما بكونه بالحد التام او الجنس والفصل القريبين فلا بد من تصورهما
وترتيبهما ترتيبا يؤدي الى العلم بحقيقته الانسان فالجنس القريب للانسان
هو الحيوان والفصل القريب هو الناطق فوجب تقدم الجنس الذي هو الحيوان
لعمومه ويوخر الفصل الذي هو الناطق لخصوصه فنقول الانسان حيوان
ناطق وهو كما تصور وحصل في هذا الترتيب الانتقال ان المذكوران في
النظر كما مر وكان في التصديقيات فلا بد للنفس من العلم بالمطلوب
من حيث تصوراته وجهاته التي مر حيث لكي يحكم عليه مثلا انه ان كان مطلوبنا
العالم حادث فلا بد لنا من تصور العالم والحادث ثم ترتيب المقدمات
لثبوت المحمول للموضوع في نفس الامر ان المحمول هو النسبة الحكمية فباقي ما يحد لا
وسط وبين محمول المطلوب وموضوعه وتضيفه الى الموضوع فانه فحصل
تسمى صغرى لاشتمالها على الاصغر والصغير الى المحمول فحصل مقدمة اخرى
هي تسمى كبرى لاشتمالها على الاكبر وتقدم الصغرى لافضيتها الى الكبرى كما تقدم
لاسمالها على الاول من المطلوب وتوخر الكبرى لان نسبتها اليها بالعكس لهذا سميت



وحالا نيم الواجب المطلق الا به فهو واجب فهنا حالات مقدمات احدها
ان المعرفة واجبة والثانية انها لا تم الا بالنظر والثالثة ان المعد فان
لكن سبق بيانها والثالثة انها لا تم الا بالواجب المطلق الا به فهو واجب
وبيانها انه لو لم يجب ما توقف عليه الواجب لكان لا يجب اما ان يتوقف
يبقى عليه الواجب على وجوبه اولا والثاني يلزم خروج الواجب عن كونه
واجبا مطلقا هذا خلف والاول يلزم تكليف ما لا يطاق لان الحكم
وجود المشروط حال عدم شرطه وفائدة قولنا الواجب المطلق ليخرج
الواجب المعيد ونعني بالواجب المطلق ما لا يلزم من وجوبه وجوب تحصيل
ما توقف عليه كالصلاة المشروطة بالطهارة فان وجوبها مستلزم
لوجوب تحصيل المطهر ونعني بالواجب المقيد الذي لا يلزم من وجوبه وجوب
تحصيل ما توقف عليه كالركوع للمقتدي بوجود المنفرد فان وجوبها لا يستلزم
وجوب تحصيل النصاب اذا عرف ذلك فهل وجوبه عقلي او سمعي قال
الاشاعرة بالثاني وقال المحققون بالاول لانه لو وجب سمعا لزم اما الدور
او تكليف بهم وبيانه ان النبي لو احال المكلف وقال له اتبعني لعلمك لا اتبعك
حتى اعرف صدقك ولا اعرف صدقك حتى انظر والنظر لا يجب على الا بوجوبه
وقولك الان ليس بواجب فينقطع النبي بهذا اذا كان الوجوب عقليا اندفع
الالزام لان النبي يقول النظر واجب عليك عقلا لانه دافع للضرر
فيجب لتوقف دفع ضرري ودعواي تتقدم لوجوب على المكلف ومن جملة احكام النظر
انه معد للعلم خلافا للتميمية والمهندسية اما التميمية فنفوا افادته العلم
مطلقا واما المهندسية فقالوا انه لا يفيد العلم في الالهيات بل في الرياضيات





كالحسابيات والهندسيه وانما حاطلان لان مرجع ان العلم حاصل لا بد
له من محدث والمحدث لذلك العلم لا بد وان يحتاج اليه في بقائه فيلزم
ان كان ضروريا وجب اشتراك العقلاء فيه وليس كذلك نظريا كما قالت
والمهندسيين يحيط اهل الكلام صعوبتان اما الاول فلان البصير المتدرب
يتعكس عليه في الابطال مع انا نخبر انه ضروري ومكابرتهم لنا العلم انها
او نظريا وانا نستدل على انتفاء حاصل مرسى تصورهما واما الثاني فلانه يدل على
الصعوبة لا التعذر قال الشيخ في الهيات الشفاء ولسنا نحكم في استفادته من
الضرورة والنظر بنعكس عليهم في آلا بطال ان لم ينتهض لنقض نفسه ولهذا
يحيط اهل الكلام بدليل على الصعوبة لا التعذر قوله في حكم على الملكين
الاستدلال على وجود واجب صدرت عنه جميع هذه الموجودات اقول
لما فرغ من مقدمات المطلوب شرع في بيان المطلوب وهو قولنا والصانع
اي فحصت المقدمات المذكورة وهي ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر
وان الاستدلال واجب وجب على المكلف الاستدلال على وجود واجب
الوجود الذي هو مبدأ وغاية كل موجود قوله ولانه ذكر طريقان للاستدلال
الاستدلال بالآثار وهو موجود انه تعرف حقيقته وهو طريق المتكلمين
وسمي طريق الحدوث وهو طريق ابراهيم عليه السلام وتعريفه ان يقال الحادث
مستلزم للمحدث لان هذه الآثار حادثة وقد وجدت فهناك مستلزم لوجود محدثها
لبها قدم واجب الوجود اقول لما فرغ من مقدمات المطلوب شرع في بيان المطلوب اعني الاستدلال على ثبوت العلم بواجب الوجود
فقال لما وجب على المكلف الاستدلال والنظر كان له كيفية الاستدلال

على الاخير من المطلوب ثم الحد الاوسط ان جعلناه محمولا في الصغرى
موضوعا في الكبرى كان شكلا اولا وان جعلناه محمولا فيهما كان شكلا ثانيا
واجعلناه موضوعا فيهما كان شكلا ثالثا واجعلناه بعكس الاول كان شكلا
رابعا وبيان هذه الاشكال واحكامها وشرائطها مذكور في علم المنطق والحد الاوسط
المطلوبا المذكور هو المتغير وقوله على هيئة الشكل الاول لطرده وموافقته الطبع
فنقول العالم متغير وكل متغير حادث ينتج للعالم حادث وهو الشكل الثاني
فقد ظهر مما ذكرنا ان شرط النظر ان تتألف المقدمات الشعور النفس بالمطلوب اولا و
انتقالها اليه ثانيا بعد ترتيب المقدمات قوله فالمطلوب معلوم من وجه
مجهول من اخر وبه يحل شكل اورده بعضهم اقول اشار في هذا الكلام الى جواب
سؤال مقدر اورده لسهه تقرير لاستدلال النظر لانه يقال العالم ان المطلوب
به لكان مجهولا استحال طلبه لاستحالة توجه النفس الى ما لا شعور لها به اعني
المجهول المطلق ولو كان معلوما لم تطلبه ايضا لاستحالة تحصيل الحاصل و
اجاب الموجود فاجاب المصنف بان المطلوب ليس مجهولا من كل وجه حتى يتوجه
النفس نحو ما لا شعور لها به اصلا ولا معلوما من كل وجه حتى يلزم تحصيل
الحاصل بل من وجه مجهول من اخر كما اشرنا اليه فيما تقدم اغرض الرازي فقال
الاشكال كما له فان الوجه المعلوم معلوم فلا يطلب والوجه المجهول مجهول
فلا تتوجه النفس اجاب العلامة في النهج بانه ليس المطلوب هو الوجهين
حتى يرد الاشكال بل الماهية المتصفة بالوجهين اي نسبتهما اليها
معلومة من كل الوجوه ولما مجهولة كذلك قوله وانما كانت المعرفة لا تحصل
الا به لان المعارف ليست ضرورية والا لما وقع الخلاف فيها بين العقلاء

فتكسب



العقلاء فيكون نظريه لانحصار العلم فيها اول لما ذكر فيما تقدم ان المعرفة لا تحصل
الا بالنظر اراد الاستدلال على ما اراد المطلوب وقد ذكرنا تقريره فيما سلف و
يرد عليه ما قيل هذا انما يكون المعرفة لا تحصل الا بالنظر حصل الخلاف
فيه بين العلماء قال بعضهم ان المعرفة لا تحصل الا بقول لان العام لانه المرشد
للعامة والعارف بالحقائق الالهية فلا تحصل المعارف الا بقوله وهو ضعيف
فانه يستلزم الدور قال الشيخ في الشفاء لا تحصل المعرفة بقول المعصوم
لان تحصيل المعرفة بقوله متوقف على عصمته فتكون دورا وقال اخوند ايها تحصل بالرياضة
وتصفية الخاطر وهو غير صحيح اما اولا فلان الرياضات والتصفية مع شرطها
الاعان الذي لا يتم الا بعد اقامة الدليل عليه فيلزم الدور وايضا
لا شتراط تلك النظريات يقينيا ولا يتم ذلك الا بالنظر واما ثانيا فلان المصنفين
معارض فيها اخاطر الشياطين مع الخذلان لخبثه والسوابح الالهية فلا
يحصل الجزم فظهر ان المعرفة لا تحصل الا بالنظر وليس عنه طريقا الهيا لان
العقلاء باسرهم التجأوا في تحصيل مطالبهم في كل زمان اليه فلو كان طريقا
غيره لالتجأوا اليه قوله و فكل نظر واجب اما ان موجبا لان ما لا يتم الواجب
المطلق الا به فهو واجب والا لزم خروج الواجب عن كونه واجبا وهو خلف
ما لا نظر فاول مدعى تجيء لما تقدم من قولنا ان المعرفة واجبة ولا يتم الا
بالنظر فهما المقدمتان اللتان المقدمتان يستلزمان وجوب النظر عقلا
ولهذا انا ننا الآتي وهي نتيجة على سبيل المجاز لانه لم يسبق ما يتبين اذا
عرفت ذلك فاعلم انا لما ذكرنا ان النظر وبيان حقيقته اردنا ان نذكر شيئا
من احكامه فنها انه واجب ويدل عليه ان المعرفة واجبة ولا يتم الا به

طريقان سلكهما حصل المطلوب منها الاستدلال بطريق المكلمين وقد
اولا لانه ناجع على منوال المكلمين ولانه اشرف به وكيفيه الاستدلال
بالاثار والموجودات مرحت كونها محدثه وهذا الطريق يسمى طريق الحدوث
وهو طريق شريف اشير اليه في الكتاب العزيز بقوله سنريهم اياتنا في
الافاق وفي انفسهم والمراد بالايات الاثار فالافاق والسموات والارض
وبالانفس نفس الانسان فان في الاثار الحاصله في هذين الكونين ما يدل على
وجود محدث لها وهو طريق احتجم ابراهيم لخليل عليه السلام فانه استدل
بالافول الذي هو لحركه المستلزمه لحدوث المستلزم للصانع كما حكى عنه في
الكتاب العزيز وبيان هذا الطريق ان نقول لما وجدنا الموجودات محدثه وكل
محدث لابد له من محدث فانها يستلزم لوجود محدث لها لا يكون من جملتها
ولا متصفا بما تتصف به فيكون قديما واجب الوجود فيوقف هذا الدليل
على بيان امور الاول ان هذه الموجودات حادثه الثاني ان العالم في جملتها
الى الموثر هي الحدوث الثالث ان حدوثها يستلزم وجود محدث لها الرابع
ان محدث لها لا يكون من جملتها اي مما نحس ان لا يكون موصوفا بما تتصف به وسيأتيك
كل هذه المقدمات لا مقدمه مورد ان ينبه عليها ههنا ولكن المقدمه هي ان
عله حاجه هذه الاثار الى الموثر هي الحدوث وهي المعركه العظيمه بين المكلمين
فالمكلمون على ان العله هي الحدوث وبعضهم قال في الامكان شرط الحدوث
واخرون قالوا انها الحدوث والامكان معا وكل منهما جزء علة وتكلما بما يدل
قالوا ان العله هي الامكان ولهذا سمي طريق المكلمين طريق الحدوث لان الحدوث
عندهم اما ان يكون هي العله او شرطها او شطرها فيكون هو الاصل في هذا

الاستدلال



الاستدلال واحتيج الى ان المحدوث انما يحتاج الى الموثر في الخروج من العدم
الى الوجود وهو معنى الحدوث والحكم بذلك ضروري وبنوا على هذا الاصل
وقالوا وقالوا انه لو كان قديما لاستغنى عن الموثر وسيأتي في نضاعيف
هذا الكتاب تحقيق الحال ان شاء الله تعالى قوله اما حدوث الاثار
فلانها اما جواهر او اعراض وكلاهما حادثان اما الجواهر فلانها لا تخلو عن
الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما انها لا تخلو عن الحوادث
فلان الجواهر لما لابد لها من مكان فان كانت لابثه فيه كانت ساكنه وان
كانت منتقله عنه كانت متحركه واما انها حادثه فلان الحركه عباره عن
الكون الاول في المكان الثاني والسكون عباره عن الكون الاول السابق في مكان
الاول فهما مسبوقان بالغير فلا شئ من الحركه بمسبوق بالغير فلا شئ من
السكون بمتقدم واما ان الاعراض لا تخلو عن الحوادث فهو حادث ضروري
واما الاعراض فلتوقفها على الجواهر الحادثه فيكون اولى بالحدوث قوله
هذه اول المقدمات المذكوره في الدليل السابق وهي ان الموجودات
حادثه حدوثا زمانيا بمعنى ان وجود اللاحق متاخر عن زمان السابق او
بمعنى انها مسبوقه بالعدم سبقا لا يجامع المتقدم فيه المتاخر وهذه ايضا
مسئله عظيمه بين الحكما والمكلمين فالحكما قالوا ان هذه الموجودات قديمه
واختلفوا فبعضهم قال انها قديمه الذات والصفات وبعضهم قال
انها قديمه الذات محدثه الصفات وبعضهم قال ان هيولى العالم قديم
وحده ارسطو توقف في مجتمع وطريق المكلمين على حدوث ذاتها وصفاتها
واستدلوا بادلة كثيره احسنها ما ذكره المصنف ويتيسر من الحكما يتوقف على بيان



ولا ينتقل عنه فيكون ساكنا وغير لابث فيه بل منتقل عنه فيكون متحركا
الثاني انه لو كان لا يكون حادثا ان وجد ليلة انهما مسبوقان بالغير
وكل ما هو متقدم بمسبوق بالغير فيمتنع لا شئ من الحركه والسكون بقديم اما
الصغرى فظاهره من تعريفهما فان الحركه مسبوقه بالانتقال عن المكان الاول
والسكون مسبوق بالحصول الاول فيهما غيرهما واما الكبرى فظاهره من
تقسيم القديم فيما سبق الثالث انهما لا تخلوان عن الحوادث فهو حادث و
هذه المقدمه وان كانت ضروريه لكننا ننبه عليها فنقول لو لم يكن حادثا
لكان قديما وح اما ان يكون مصرفي القدم عن الحوادث اللازمه لاولا
ولا الاول يلزم عدم ما علم حدوثه ومن الثاني يلزم ان كل ما علم او ظن
ان يكون حادثا وهو المطلوب واما الاعراض فحدوثها بعد حدوث
الجواهر لا تحتاج الى بيان طائل لانها تتغير في تشخصها الا الجواهر الحادثه
والمتغير لا بد له من محدث فاذن ثبت حدوث جميع الموجودات
الممكنه وهو المطلوب قوله واما ان حدوثها مستلزم لوجود محدث
فضروري لاستحاله وجود الحادث بنفسه اقول هذا هو الامر الثالث
من الامور التي يحتاج الى بيانها في هذا الدليل وهو ان حدوث هذه
الحوادث مستلزم لوجود محدث لها وهو يتوقف على ان عليه احتجا
كل محدث يحتاج الى محدث امر ضروري تشهد به العقول لاستحاله وجود الحادث
وخروجه من العدم الى الوجود بغير محدث لان ما يتوقف في الموجود و
خطوره من هذا ان وجود الحادث مرجح لامر ممكن قوله واما انه قديم فلا

لكان



لو كان محدثا لاحتاج الى محدث اخر كما احتاجت الحوادث اليه وقد سلم
اما الدور والتسلسل الباطلان كما سيأتي فيكون للمحدث لها قديما وهو المطلوب
اقول هذا بيان الامر الخامس من الامور التي يجب بيانها في هذا الدليل وهو ان
موجد هذه الحوادث لا يتصف بما تتصف به وبتوقف بيان ذلك على بيان
الامر الرابع وهو ان موجد الحوادث لا يكون من جملتها لانه لو كان من جملتها لكان
حادثا ويحل نقول ان موجد الحادث يجب ان لا يكون موصوفا بما يتصف
به من الحدوث وهو الامر الخامس تقريره انه لو كان موصوفا بالحدوث لكان
من جمله الحوادث فيحتاج الى محدث لما بيناه من وجوب احتياج كل محدث الى
محدث ولهذا احتاجت الحوادث اليه فيكون له محدث فهو اذن قديم لان كان
قديما ثبت المطلوب وان كان حادثا احتاج الى محدث اخر فان كان محدثه
ذكرناه والا توقف وجود كل منهما على صاحبه وهو دور ولما كان اخره وهكذا
الى غير النهايه لزم التسلسل والدور والتسلسل والدور باطلان كما سيأتي وبهما لا
يكون المحدث لها الحوادث حادثا فلا يكون حادثا فيكون قديما وهو المطلوب
قوله الطريق الثاني الاستدلال بتهاوي حركه كونها محدثه وسمي طريق الاكمل
وهو طريق الحكما وتقريره ان يقال كل معقول اما ان يكون واجب الوجود لذاته
او ممكن الوجود لذاته او ممتنع الوجود لذاته اقول لما ذكر طريق المكلمين في
الاستدلال على وجود الصانع شرع في بيان طريق الحكما وسمي طريق الاكمل
وهو طريق شريف اشير اليه في الكتاب العزيز بقوله سنريهم اولم يكف بربك انه على
كل شئ شهيد فتقديره اولم يكف بربك انه دليل على كل شئ واما سمي هذا الطريق طريق
الامكان لانهم استدلوا بامكان الموجودات مرحت كونها ممكنه لما عرفت انها

تم نفيات مفرداته فنقول الحادث عند المكلمين هو الموجود المسبوق بالعدم
وقال الحكما انه الموجود المسبوق بالغير وهما متلازمان عند المكلمين فكل
مسبوق بالغير مسبوق بالعدم وبالعكس وكلا فريقيهما فجعلوا اللبوق
بالغير اعم من ان يكون مسبوقا بالعدم اولا والقدم مقابله وكلاهما جمع حق
وهو التحيز اي الحاصل في الحيز وتنقسم الى اربعه لانه ان لم تقبل العسم اصلا
سمي جوهرا فردا وان قبلها في جهه واحده سمي خطا وان قبلها في جهتين
سطحا وان قبلها في ثلاث سمي جسما والعرض هو الحال في المتحيز ولا وجود
له بدونه وينقسم الى عشره وهو عشره القدره والاعتقاد
والظن والنظر والاراده والكراهه والشهوه والنفيره والالم والادراك
وهو مشروط بها وهو الحيوه والاكوان هي الالوان والطعوم والروائح والحراره
والبروده والرطوبه واليبوسه والصوت والاعتماد والتاليف على قول
واخر وان الفناء المكان هو الحيز فيهما لفظان مترادفان وبعضهم فرق
بينهما فقيل المكان هو ما عليه الجسم باستقرار الجوهر واعتماده والحيز ما
احاطه جزء فطاره ومثله بالرأس الموضوع على رأس الانسان واختلفوا
في تعيينها فقال افلاطون هي البعد الحال في المادة وقريب منه ما الفيا
اكثر المكلمين انها البعد المفطور الذي تشغله الاجسام بالحصول فيه والحق
قالوا انها البعد المتوهم الذي تشغله الاجسام بالحصول فيه وهذه العلاقه
متقاربه وقال ارسطوا انه السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح
الظاهر من الجسم المحوي فجعل المكان عرضا هو ملاقاه البطوح ويلزمه ان يحدد
الجهات للاكوان لانه لو كان عند المكلمين حصول الجسم في مكان غير المكان





في الحيز في مكان قبله وقريب منه ما ذكرنا في المتحيز ان الكون الاول يعني
به الزمان الاول وقولنا في المكان الثاني اشاره الى اسم الحركه اما الحركه
في المكان الثاني فان الحركه تتوقف على ستة اشياء ما منه وهو المبتدا وما
اليه وهو المنتهى وما فيه وهو اثبات الزمان والمكان اعني المسافه و
المحرك وهو الفاعل للحركه والمتحرك وهو الجسم فالمكلمون جعلوا ايسم الحركه
في المكان الثاني لكرب الزمان هو الانات والمسافه من الاجزاء وعند الحكما
انه كال اول لما بالقوه من حيث هو بالقوه فهو مبدا التغير فجعلوا اسم الحركه
للانتقال مطلقا وقالوا انها تقع في اربع مقولات في الكم كالتخلخل والتكاثف
والنمو والذبول وفي الكيف كالسواد والبياض والحراره والبروده وفي
الوضع كالحركه الدولابيه والرحاويه والاين كالانتقال من مكان الى آخر عند
المكلمين هو حصول الجسم في مكان واحد اكثر من زمان واحد وفرق منه
ما ذكرنا في المتن فان الكون الثاني هو الزمان الثاني الذي حصل على الجسم مع كونه
في مكانه المحدد لكلما انه عدم الحركه عما من شانه ان يكون متحركا فجعلوا
امرا عدميا اذا عرفت ذلك فلنشرع في الاستدلال على ما يبدي الله تعالى
من الموجودات حادث بمعنى انه عدم سابق على وجوده سبقا لا يجتمع
المتقدم فيه المتاخر وتقرير الاستدلال ان كل موجود ممكن اما متحرك
او عرض لانه ان كان متحيزا كان جوهرا والا كان عرضا وكلاهما حادث
اما حدوث الجواهر فلانها لا تخلو عن الحركه والسكون وهما حادثان وما لا يخلو
عن الحوادث فهو حادث وهذا يتلات مقدمات الاولى ان الجواهر
لا تخلو عن الحوادث وهي ظاهره فان كل جوهر متحيز وكل متحيز اما ان يتباين حيزه





ان علة حاجة الموجودات الى المؤثر هي الامكان فالامكان علة الاحتياج
عدم لانه لو كان العلة هي الحدوث لزم ان لا يحتاج صفة للوجود كالحدوث و
عنه وهو خلف والجواب عن الاحتياج المقابل عن علة الاحتياج
فلو كان علة الاحتياج هي الحدوث لزم تقدمه على نفسه بمراتب وتعبير هذا
الدليل يتوقف على تقديم مقدمه هي تقسيم المتصور الى اقسامه فنقول كل
معقول اي كل متصور ونعني به ما يمكن ان يتصور لما حصلت صورته
كما عرفه بعضهم للاخ اما ان يكون واجبا وممكنا او ممتنعا وبيان الحصر في
الثلاثه ان المتصور اما ان لا يصح اتصافه بالوجود الخارجي لذاته وهو الممتنع
كشريك الباري تعالى او يصح اتصافه بالوجود الخارجي فاما ان يجب اتصافه
به لذاته وهو الواجب لذاته او كثر اتصافه به وكثر اتصافه بعدمه لذاته
وهو ممكن الوجود لذاته وكل معقول لاخ عن هذه الثلاثه فالمنفصله المركبه
منها حقيقيه وفايده قولنا الواجب لذاته ليخرج الواجب لغيره كوجود
وجود المعلول عند وجود علته التامه ويعني بالعله التامه الكافيه في
التاثير اي لا يحتاج الاثر معها الى عمر ما وفايده قولنا في المتن لذاته ليخرج
الممتنع لغيره كامتناع وجود المعلول عند عدم علته التامه وهذا ان عنوان
هذا احتلال تحت قسم الممكن واما التعدد في الحكم فلما بديه في الابيان انه لا يكون
الاكدر كل واحد من الواجبات واجبا لذاته ولوجوده زايدين على ذاته
ولان لا تتغير فلا يكون واجبا والا لكان واجبا لذاته ولغيره والا لكان وجوده
مرتفعا عند ارتفاع وجود ذلك الغير فلا يكون واجبا لذاته هف والا لكان
صادقا على اثنين فما باقي في دلايل التوحيد وهو احد الحكم لكن العدم





والوجود متساويان بالنسبه الى ذاته فلا يمكن المرجح فلا يترجح احدهما على الآخر
الا بمرجح خارجي فاذا كان احدهما اولى به كان لاخ اما ان يمكن وقوع الآخر
عليه والا فان لم يمكن كان واجبا فنضناه اولى به وبجعاله فيصير اما واجبا واما
ممتنعا والممكن لا يمكن الا ولويه كافيه وان يكون محتاجا الى المؤثر لانه
استوى الطرفان بالنسبه اليه افتقر الى مرجح احدهما على الآخر الى مرجح
مرجح احدهما ويدخل الآخر الى مرجح وان يكون علة احتياجه الى المؤثر
هي الامكانه وقد عرف ذكر العدم ويتفرع عليه اقتضاء في حال بقاء المؤثر
لان الامكان لازم لماهيته وسيجيء دفعه عنه واللازم انتفاء بانتفاء الملزوم
قيل الموجود والامتناع والاجتماع لازم للامكان فلازم اللازم لازم ولو
قلنا ان علة حاجته هي الحدوث لما ذهب اليه المكلمون وجب استغناؤه
عن المؤثر بعد حدوثه لانه اما كان محتاجا اليه في الحدوث وقد زال وزوال
العلة يستلزم زوال المعلول فرد بان زوال العلة قوله وطريق
الاستدلال ان هذا موجودات كثيره بالضروره وهي ممكنه قطعا لاحتياجها
في وجودها الى الموجد بالضروره فنوجده ما ان كان واجبا ثبت المطلوب وان
ممكنا فنقول الموجد الكلام في وجوده ان كان هو الاول لزم الدور وان كان غيره وارى
تسليل اقول لما ذكر مقدمه الدليل شرع في كيفيه الاستدلال وبيانه ان هذا
هنا موجودات ثابته قطعا لانها مدركه بالحس وادراكها بالحس يفيد
وجودها لان كل مدرك شيا بالحس بالضروره ادرك وجوده لان كل مدرك
موجود وبعكس بعكس النقيض الى ان كل ما ليس بموجود فهو ليس بمدرك
الموجودات الثابته قطعا الممكنه ضروره ان وجودها وعدمها ليس احدهما

اولى بها من الاخر بل بها معا متساويان بالنسبة اليها ولا تعني بالممكن الا ما استوى
طرفاه وتعليل المعا بامكانها باجتياجها الى موجد تعليل جيد لان وجودها
لا يكون يجوز ان يكون من شيء بها والا لكانت واجبة لا ممكنة من قبل الضرورة
وجود ما من موجد لها ودور الموجدان كان واجبا ثبت المطلوب وهو وجود
واجب صدرت هذه الموجودات الممكنة عنه وان كان ممكنا افتقر الى موجد
كالكلام فيما اليه فما عرفت من ان الممكن لا وجود له من حيث هو ممكن في موجد
الممكن الكائن هو الذي ذاته اولا واد بصفاته وجود كل واحد منها من صاحبه
وان كان وجوده ليس من الأول بل من ثالث وهكذا امرا مبدأ الى غير النهاية
ليس قوله فيحتاج الى بيان حقيقتها وبطلانها اما الأول فمقبول الدور وقت
الشيء على ما يتوقف عليه من ذلك الشيء والتسلسل براهي علل ومعلولات
الى غير النهاية اقول لما ظهر من سير الدليل فيه الدور والتسلسل اصبح ان يقسم
الدليل الى بيانين حقيقتهما فنقول اما الدور فله تعريفان عام وخاص اما
العام فهو عدم الشيء على مقدمة حيث يتوقف عليه حيثية ما واما الخاص
فهو توقف الشيء على الذي يتوقف عليه حيثية في التعريفين لان
واشتراط الحيثية في التعريفين لان الشيئين قد يتوقف كل
كل منهما على الآخر من حيثيتين مختلفتين او بتقدم
منهما على الآخر وذلك ليس دورا بل لا يكون الدور محققا حتى يكون كل واحد
كل واحد منهما على صاحبه وتوقفه عليه واحدة واما التسلسل فله تعريفات
احد ظاهر بين المكانين وهو وجود اعداد لا نهاية لها فاختار قوم منها شيئا
سوى عدم التناهي وبعدم كل عدد فرض غير منتهاه فهو تسلسل سوى كان

بين



بين آحاده بترتيب طبيعي او وضعي او لا يكون وسوى كان افراده مجتمعة الوجود
دفعة او حاصل في الخارج شيئا فشيئا والباقي بترتيب الحكماء وهو ما ذكره المصنف
هنا اعني ترامي علل ومعلولات الى غير النهاية فوطء فيه لم يكون افراده فيها
ترتيب طبيعي كالعلل والمعلولات او وضعي كالمقادير الثاني ان يكون احاد
موجوده دفعة واحدة وقالوا الامكان خالبا مرهون بالوجوب وهذا قالوا
بعدم تناهي الكائنات الفلكية لانها وان كانت مترتبة ترتيبا طبيعيا الا انها
الا انها لا يمكن وجود آحادها في الخارج دفعة واحدة بل جوز كل فرد منها مترتب
على الآخر وقالوا بعدم تناهي النفوس البشرية لانها وان كانت موجودة دفعة
الا انها لا ترتيب بينها لا وضعيا ولا طبيعيا اذا عرفت ذلك فاعلم ان
المتكلمين اطلقوا اسم التسلسل وقالوا كل عدد فرض غير متناه فهو متناه لانه قابل
للزيادة والنقصان فهو متناه والتطبيق واما الحكماء فلما اطلقوا لاسم التسلسل
على ترتيب المذكورين قوله واما البيان فلان الدور يستلزم توقف الشيء على
نفسه فلزم تقدمه على نفسه وهو ضروري لكن حاله واما البيان فلان التسلسل
الخاوي عن جميع الممكنات ممكنة فطعا لكونها من الافراد الممكنة فتحتاج الى موجد
قطعا فموجد ما لا يكون من جملتها ولا من جملة غيرها ضروري فلزم ان يكون خارجا
عنها فيكون واجبا والا لزم احتياج علتين على معلول واحد شخصي وهو ضروري
لاستحالة ان لا يلزم اسنادها وعن كل منها حال احتياجه اليها وهو باطل ضروري
فثبت وجود واجب صدرت عنه هذه الموجودات عنه وهو المطلوب
اقول لما بين حقيقة الدور والتسلسل اللذين في دليله شرع في بيان
ابطالهما فقال الدور يستلزم توقف الشيء على نفسه وذلك ان الدور فيكون



غير نفسه واحدة كما توقف اني وجوده على ب وبي وجوده على ج وج في وجوده على
د وهي وجوده على ا وهي غير او خفيا فظهر ان الفاعل اذا توقف في
وجوده على ب وب على الف كان وجود ب متوقفا على الف وعلى كل
ما توقف عليه الف وما توقف عليه ا وب فيكون متوقفا على نفسه
وكذا في ا يكون غير ب وج يكون متقدما على نفسه لان الموقوف عليه متقدم
على الموقوف فيكون موجودا قبل نفسه هذا خلف ايضا انه متقدم موجود قبل الفاء
فيكون موجودا معدوما معا وهو ضروري لاستحالة واما التسلسل فلان التسلسل
اجمعه يجمع الممكنات ممكنة قطعا لان وجودها اما ان يكون بالتمام او كل
وكل واحد من افرادها ممكن لاحتياجه الى المتقدم عليه فيكون مجموعها كذلك
اتفاقا لان حكم المجموع كحكم الافراد فما كان الافراد يستلزم
امكان المجموع المركب منها واذا كان المجموع ممكنا افتقر بجملته الى موجد لما عرفت
من احتياج الممكن الى الموجد ولا على احتياجه اليه هو الامكان فالموجد
للسلسلة لا يخلو اما ان يكون نفسها او واحدا من جملتها او خارجا عنها لا
لانحصار القسمة العقلية في احد هذه الثلاثة وتعين موجدها نفسها او
واحدا من جملتها غير معقول لامتناع كون الشيء مؤثرا في نفسه وامتناع كون
البعض مؤثرا في الكل واذا بطل هذا للتعيين الثالث لبطلان الرابع
واذا كان الموجد لها امرا خارجا عنها لزم ان يكون واجبا لما مر من احتياجها
ان الفرض اجتماع جملة الممكنات في تلك السلسلة فلا يكون موجدا خارجا
عنها الا واجب الثاني انه لو كان الخارج عنها ممكنا لزم احتياج علتين

على



على معلول واحد شخصي وهو ضروري البطلان ووجه اللازم لما فرض
ان كل واحد من افراد السلسلة موثر في لاحقه واذا فرض وجود الخارج
واثر في كل واحد واحد من افراد السلسلة ظهر ما قلناه من اجتماع العلتين
على المعلول الواحد الشخصي وقد تقرر في الحكمة استحالة ذلك والا لزم استغنا
كل واحد منهما عنها حال احتياجه الى كل واحد منهما لان العلة التامة
هي الكافية في وجود اثرها فما دام كل واحد منهما في المعلول يستلزم استغنا
كل واحد منهما ما يحتاجه الكل واحد منهما لانه معلول لهما
فيجتمع الاستغناء والاحتياج في كل واحد وهو باطل بالضرورة واحترزنا
بالمعلول الشخصي عن المعلول النوعي كالجراح والبرودة فانه يجوز فيه اجتماع
علتين وكذا كل معلول واحد كما يجوز في الحكم فظهر بهذا التقرير بطلان
كون المؤثر في السلسلة الخارج عنها ممكنا فيكون واجبا فثبت وجود
واجب ينتهي المطلوب قوله وللعلامة الامام ضياء الدين الكاشي
هنا بيان بديع غير موقوف على الدور والتسلسل تقريره ان نعلم هنا موجودات
ممكنة قطعا فلا بد لها من موجب تام ونعني بالموجب التام الكافي بتحقق
السلسلة اليه وينقطع التسلسل ويكون مؤثرا في جميع هذه الموجودات
الممكنة وهو في وجوده لا اثره فيكون واجبا لان الممكن لا يكون موجبا
لغيره عند وجود فلا بد من موثر واجب وهو المطلوب اقول لما ذكر الطريق
المشهور بين اعني طريق الحدوث وطريق الامكان ذكر طريقا ثالثا اخترعه
العلامة المحقق الامام الواحد نصير الحق والملة والحق والدين محمد ابن الحسن
الكاشي قدس الله روحه وهو برهان حسن بديع اخترعه واحداثه

بسم

لم تنسبها د ب المتدمين ولا امتدت اليه عقول الحكما والمتكلمين نثله عنه
العلامه الكامل المحقق المدقق المتقن في فن الرفع والاصول بجامع بين
المعقول والمنقول الشيخ المداد ابن عبد الله السوري الاسيدي تغمده الله
برحمته وكرره في كتاب الانوار لجلالي لشرح الفصول النصيريه وقرره
واحسن تقريره ومداره الرهان مع حسنه وبلاغه الفاظه اشمل على ما اكمل
عليه الرامي المقدمه لانه لم يحم فيه على ابطال الدور والتسلسل كما احتاج
المقدمون اليه وتتوقف على تسع مقدمتين احدهما تصوريه
والاخري تصديقيه اما التصوريه فنعني بالموجب التام الكافي في وجود
اثره فعلي لا يحتاج في وجود اثره الى شيء وراء الصديقيه فهي ان الممكن
لا يكون موجبا ما لغيره والدليل على ذلك ان الممكن ليس له وجود من نفسه
والا لكان واجبا امتنع وادائم يكن له وجود من نفسه لم يكن لغيره عنه وجود
لان ايجاده لغيره مسبوق بوجود غير نفسه لاستحاله تاثير المعدوم في الوجود
اذا تقرر ذلك فنقول هنا موجودات ممكنه قطعا فلابد لتهام موجب
تام فلا يكون ممكنا لان الممكن يفتقر في وجوده الى غيره لان الممكن كما ثبت
في المقدمه التصديقيه ان الممكن لا يكون موجبا تاما لغيره فوجب ان
يكون واجبا وهو المطلوب فان قلت ان هذا الدليل لا يتم على راي العدلي
لانه سند الفعل الاختياري الى مباشره فكذب المقدمه التصديقيه و
هي قوله ان الممكن لا يكون موجبا تاما لغيره لان الانسان موجب تام
لفعله عند العدلي قلت انا نعني بالموجب التام كما قلناه في المقدمه التصويريه
انه الكافي في وجود اثره والعدلي وان اسند الفعل الى مباشره الا انه





لا نقول انه موجب تام له بان يكون كافيا في وجوده لاحتياجه في تاثره
الى وجوده وقدرته واراده وهي امور غيره بل هو مباشر توجب وما ذكرناه
في المقدمه التصديقيه لا ينافي هذا لانا لم نقل ان الممكن لا يكون مباشرا وانما
لشيء من الافعال بل قلنا انه لا يكون موجبا تاما اي لا يكون كافيا في وجود
اثره **قوله** الفصل الثاني في الصفات الثبوتيه وفيه مسائل
**الاولى** انه تع قادر مختار وهو الذي ان شاء فعل وان شاء لم يفعل وبعبارة اخرى
يعرف بنفيها بان يقال الموجب فعله ليس بمختار ليس معنى ذاته وبيانه خروجه عن دائره
مسبوق بقصده والموجب بالعكس **اقول** لما فرغ عن احكام الذات شرع
في بحث الصفات واتبعها بالصفات الثبوتيه لكونها وجود والسلبيه عدم
والوجود اشرف من العدم والاشرف متقدم على غيره وبعضهم يقدم السلبيه
ويحيج بانها تحليه والثبوتيه تجليه والتحليه قبل التجليه واتباعا لترتيبه
تع تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام فاشار بالجلال الى الصفات السلبيه
وبالاكرام الى الصفات الثبوتيه وعليه الامام نصير الدين في فصوله
وباقي المصنفين على الاول واسدها عن الصفات الثبوتيه كونه قادرا
لانها اصل بالنسبه الى جميع الصفات فان القادر يلزمه العلم ويلزم منهما
الحيوه والعلم بالتخصيص يستلزم الاراده فكانت القدره اصل الجميع والاصل
متقدم وقال الشيخ المداد في الرافع وانما كون قادرا لاستدعا
الصنع القدره ومعناها انا نستدل على القدره بالصنع بالاحكام
وبالتخصيص على الاراده فكان الصنع متوقفا عليهما فاستدل عليه
بكونه متقدما واعترضه الشيخ المحشي في كتاب معراج العرفان بان ليس النظر





بان ليس النظر الى الصنع اولى من النظر في الاحكام والتخصيص بل الكل
في مرتبه واحده اذا عرفت ذلك فاعلم ان المصنف ابتدا تبع العادر و
الموجب لان التصور سابق على التصديق فقال العادر المختار هو الذي
ان شا فعل وان لم يشا لم يفعل وقال بعضهم هو الذي ان شا ان يفعل فعل
وان شا ان لم يفعل ترك وقال اخرون هو الذي يفعل مع التمكن من الترك
وهذه التعاريف وان كانت متقاربه الا انها ليست بمتساويه فقد يتدبر كما تامل
والتعريف الذي ذكره المصنف هو الذي اختاره كمال الدين في قواعده و
الموجب سيابي المختار فقبال هو الذي يفعل وليس في وسعه ان لا يفعل ووجه
الحصر فيما قالوه ان كل فاعل فعل فعلا اما ان يكون ممتنعا ان لا يفعله اولا و
الاول القادر والثاني الموجب واما احكامهما فقد ذكر المصنف منها ثلثه
**الاولى** ان المختار ليس مقتضى ذاته ومعناه ان المختار ليس ذاته بمقتضاها
عليه بحيث يقتضي وجود فعلها افظا لا يمكن عدمها بل فعلها يتوقف
بعد وجود ما عدا ما استاثر بتعلم الهيا كالقدره والاراده **الثاني** ان فعل
المختار متاخر عنه بالزمان لان ذاته علة وجوده فمتنع عنه لما
عرفت انه ليس مقتضيا تها اللازمه فيكون وجوده في زمان ووجود
فعلها في زمان اخر ولا يمكن تقارنهما في الزمان **الثالث** ان فعل
المختار مسبوق بالقصد لتوقف حصوله عليه وما توقف الشي عليه
يكون سابقا عليه والموجب والموجب في مقابلها احكام بلاثه **الاول**
ان فعله لا يكون متاخرا عنه بالزمان بل هما معا فيقارنان فيه لان
وجود العلة يستلزم وجود المعلول والا لم يمكن علة مستقلة
لانه لو تاخر فان توقف على شي عرضي لم يكن كذلك ان لم يتوقف





وانما توقف لزم الترجيح من غير مرجح وبعلم مما ذكر عدم العلة يستلزم عدم
المعلول قال لكمال عدم العلة علة العدم وهو غلط لان العلة وجود و
العدم لا يعلل بسه والامكان وجود فليس لهما قال الامام في قواعده وعدم
العلة كالعلة لعدمه لانها لما كانت توجب وجود ما توجب العلول وعدمها يقتضي
كان عدمها مشابها للوجود ما في التعليل ثم ان المتكلمين عبروا عليها بلفظ العلة محاذاة
امكن ان فعل الموجب ليس مسبوقا بقصده لما عرفت من ان ما يتوقف المشيه عنه
حالا لم يكن موجبا منه **قوله** والدليل على انه تع قادر انه لو كان
موجبا لزم قدم العالم والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطيه ظاهره
لما بينا من ان فعل الموجب لا يتاخر عنه فيلزم قدم اثره اعني العالم الملازم
لوجود الموجب وانتفع لكن قدم العالم باطل لما ثبت حدوثه فيلزم حدوث
صفته وهو باطل ايضا لما ثبت من ان وجوده فكون مختارا وهو المطلوب
**اقول** لما ذكر تصورات الدليل التي هي كالمقدمات له شرع في تقرير
الدليل فقال لو لم يكن البارئ تع قادرا لكان موجبا لما عرفت من تحقق
الفاعل فيهما ولو كان موجبا لزم قدم العالم واللازم باطل لما ثبت من حدوثه
فالملزوم مثله وهو المطلوب وبيان الملازمه ظاهر مما تقدم من تعريف الموجب وبيان ان
فعله لا يتاخر عنه بالزمان والعالم اثره الواجب تعالى فالموجب يستلزم قدم العالم لاستلزام بين الموجب واثره وعدم
جواز انفكاك عنه الجزم حدوث موثره وكلما ثبت اما قدم العالم فلما
تقدم واما حدوث الموثر فلما ثبت من ترجيح وجوده واذا بطل الاحد
ثبت الاختيار وهو المطلوب ونازع الحكما في ذلك فقالوا بالايجاب واحتجوا

بعدم العالم ولهم عليه بحث لس في هذا المختصر محلا لايراده وكان
اصل الاختلاف بين الحكما والمتكلمين في هذه المسئلة مبنيا على حدوث العالم
وقدمه فالمتكلمون لما قالوا بالحدوث لزم الاحتياج لان العصف لا يتصور
الا على معدوم لما تحقق ان القصد الى ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل محال
الفاعل سابقا على الاثر عدم سبقا لا يجامع المتقدم فيه المتاخر ومعناه
اما سبقه عليه بالزمان او بتجرد بالزمان والحكما لما قالوا بقدم العالم زعموا
الاول يسبق الفاعل على العالم سبقا بالعلية وهي سبقا ذاتيا
كسبق حركة الاصبع على حركة الخاتم وكل منهما مقترنان في الزمان وهذا
محل الخلاف بينهم واستوفينا الكلام فيه ذكرناه في كتاب معين المعترف من اصول
الدين قوله اذا عرفت ذكر قدرته عامة لجميع المقدورات لان
الممكنات لانها الواجب والممتنع لا قدرة عليها لان العلة الموجبة للتعلق
هي الامكان ونسبته ذاته الى جميع الممكنات نسبة متساوية فيجب ان يصح
التعلق العام وهو المطلوب اقول لما ثبت انه تعالى قادر في الجملة
شرع في بيان قدرته واستدل على ذلك بان العلة الموجبة الى تعلق القدرة
بالمقدور ليس الا الامكان لان الامكان علة الاحتياج كما تقدم وجميع
الاشياء متساوية في ذلك ليتساوى بها في الامكان فلان ما ليس بممكن لا
يكون مقدورا ولهذا قال ان المقدورات هي الممكنات لان الواجب و
الممتنع لا تتعلق بهما القدرة ونسبة ذات الواجب تعالى الى جميع الممكنات
نسبة متساوية فيجب ان لا يكون بعضها اولى بالتاثير من بعض فلا يصح
اول من بعض واذا ساوت الممكنات في علة التعلق بالمقدور وساوت



القدرة
بالنسبة الى جميع الممكنات وجب تعلقها بالجميع اذ لو تعلقت ببعضها دون
بعض كان ترجيحا من غير مرجح فيكون قدرته عامة لجميع المقدورات وهو
المطلوب قوله وقد سبق اليه الكعبي انه لا يصح ان يقدر عنه الا الواحد غير
معقول لا يتناول على اصلهم الفاسد ولا ينقض بخبر يصدر عن الواحد اقول
لما ثبت عموم قدرته اراد التنبيه على الرد على المخالف في هذه المسئلة فمنهم
الحكما فانهم ذهبوا الى ان قدرته لا تتعلق بلا واسطة الا بمقدور واحد وبهذا
قالوا الصادر عنه بلا واسطة ليس الا واحدا وبيان مذهبهم يتوقف على
تصوير مقدمتين الاولى الواحد حقا جميع الوجوه والاعتبارات لا يصدر عنه
بلا واسطة اثنان واستدلوا على هذه المقدمة بوجهين احدهما الشبهة التي افادها
لهم الرئيس وهي انه لو صدر عنه اثنان لكان مفهوم صدور احدهما غير
مفهوم صدور الآخر والا لما كانا اثنين هف ح فالصدور ان متغايران
فاما ان يكونا معا فاعتباريات الواجب بان يكونا داخلين فيها ويلزم كثرة
فلا يكون واحدا من كل وجه او يكونا خارجين عنها فيكونان صادرين فيكون
لهما صدور ثالث وننقل الكلام الى صدورهما ويلزم التسلسل فيكون
الصادر واحدا وبيان ترتيب الموجودات على رايهم موقوف على تقديم
مقدمة الاولى في تقسيم الموجودات على رايهم قالوا الموجود اما خارجي اما
واجب او ممكن والممكن اما ان يفتقر الى الموضوع وهو العرض او لا يفتقر الى
الموضوع وهو الجوهر ثم الجوهر اما حال وهو الصورة او محل وهو المادة
او مركب منهما وهو الجسم او لا حال ولا محل ولا مركب منهما وهو المجرد
فاما ان يكون له تعلق بالاجسام تعلق التدبير وهو النفوس او لا يكون



تعلق بالاجسام وهو العقول ثم العرض اما ان يكون قابلا للقسمة او لا
لاول كم والثاني اما ان يكون له نسبة اولا والاول في الكيف والاول سبعة
الاين والمتى والاضافة والملك والوضع والفعل والانفعال فالجواهر
الممكنة عندهم في عشرة وهم مع التسعة الاعراض المذكورة وجميعهم
قال قوم يحسن اللطف مصورا وقام يكتفي عني لما انتفى المقدور بها
الصادر الاول لا يصح ان يكون عرضا لاحتياجه الى الموضوع ولا مادة جسما
في تعوصها الى الصورة ولا صورة لافتقارها الى المادة ولا جسما لتركبه ولا نفسا
لتوقفها في تعقلها على البدن اذا عرفت ذلك فالعقل الصادر اول اعتباريات ستة
الماهوية والوجوب والامكان والعقل ذاته وعقل بارية وعقله
الاعتبارات صادر مبدا للكثرة وقصد رغبته بعقل الفرد ونفس ذلك الفرد
العقول والنفوس والى فلك الكل الى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال الذي
تعالم الكون والفساد وصور بجسميه والدرجة المعدنية والنباتية والحيوانية
مدا ستر ما قالوه وهو ضعيف لانه مركب على اصول ضعيفة وكل بين راينا
مرفوع كتنبيه يعلم مما تقدم اصول الفاسدة التي بنى عليها
مذهبهم هي ان العالم قديم والباري تعالى موجب والواحد لا يصدر عنه
الا واحد وهذه القواعد الثلثة غير مشفية اما الاولى فقد تقدم بيان
بطلانها لما بينا حدوث العالم واختيار صانعه واما المقدمة الثانية فشبهة
التي حصلوها دليلا عليها في غاية الوهن والضعف وذلك من وجوه الاول انا
نختار ان الصدور حتى جاز ان عن ذاته لم يلزم ان يكون لها صادر وان قلنا لا
نسلم ذلك لان الصدور غير صدور حتى لا يلزم التسلسل ع انا نقول هذا مبني على ان الصدور



موجود في الخارج وهو ممنوع فان الصدور امر اضافي والاضافات لا يجب لها وجود
في الخارج لم يكن موجودا في الخارج لم يجب ان يكون الصدور داخلا او خارجا
ان ذلك لا يلزم فيه في ضد والواحد فانا نقول صدور الواحد ايضا اما ان يكون
في ذاته او خارج وح يلزم اما التركيب او التسلسل فانا اجابوا به فهو جوابنا
الثالث ان الكلام لما صار في العقل لما ان يكون موجودا في الخارج
او معدوما فان كانت معدومة موجودة فانا نسلم ان يكون صادرا عن
الواجب تع او عن غيره فان كانت صادرة عنه فقد صدر عن الواحد
كثير وهو خلاف ما قالوه وان كانت صادرة عن غيره لم تعد الواجب وهو
ح قادر كانت معدومة لم تكن موجودة في الموجود وهو ايضا قوله وكذا
ما ذهب اليه النظام حزانه لا يقدر على البيض والكعبي حزانه لا يقدر على مثل مقدور
والعبد ولجبائي يس حزانه لا يقدر على غير مقدوره باطل لان القدرة لا تستلزم
الوقوع فهو قادر على الكل والامتناع حرجت لكنه وهو لا يجوز لها عن الامكان الذاتي
فهي مقدورة حرجت الامكان مشتركة حرجت لكنه لا ينافيه بينهما اقول
لما فرغ من الرد على الحكما في هذه المسئلة شرع في الرد على اتباعهم من المتكلمين حالوا
في هذه المسئلة فذكر مسئلتين الاول مذهب ابي اسحاق ابراهيم النظام
من شيوخ المعتزلة وهو انه تع لا يقدر على البيض محتجا بان فاعل البيض لا يفعله
الا مع جهله بكيفية اوا حتياجه اليه وهما محالان على الواجب تع فلا يصح
منه فعل البيض فلا تتعلق به القدرة العالي مذهب الكعبي وهو ابو القاسم
البلخي من شيوخ المعتزلة وهو انه تع لا يقدر على مثل مقدور العبد محتجا بان فعل
العبد اما طاعة او معصية او عبث لانه ان كان لغرض كان عبثا والا

واقع الا واجب شرعيه كانت طاعة اخلت والا كان شغلها ولا يقع وصف
فعل بقع فيها فلا يقع تعلق قدرته بشيء الثالث مذهب ابي علي الجبائي وابنه ابي
هاشم من شيوخ المعتزله وهو انه لا يقدر على غير مقدور والعبد يحصل بانه لا يتعلق
قدرته بعين ما تعلقت به قدرة العبد لكان الفعل لازما ان يقع بهما معا فيلزم
اجتماع قدرتين على مقدور واحد وهو قبيح واما ان يقع باحدهما فاما ان تبدل
العبد فيكون الله تعالى معلوما او يقدر الله فيكون العبد مجبورا والكل قبيح
فلا تتعلق قدرته بغير مقدور العبد واجاب المصنف عن ادلة المذاهب
الثلثة بقوله واحد وهو الوله الغلط كيف لا وانما نشأ من توهم ان لمقدور بين
الوقوع وهو وهم فاسد فانه ليس كلما تعلقت به القدرة وجب وقوعه
فانا بالضرورة قادرون على كثير من المقدورات ولا يقع منا ونحن القطعا
مكلفون بالقادر بالحكم بل قدرة متعلقة بكل ما هو ممكن من حيث ذاته وهي
امتنع وقوعه من حيث تعلقه بغير مقدور على ما بيناه سابقا لامكان الدائم
الغير الواجب لذاته مقدورا مع انه لا يقع لامتناع وقوعه لغيره ليس
واجبا لذاته الا امكان الدائم واما امتناعه فليس ذاتيا فصح تعلق القدرة
وكتب المصنف هذا الجواب وزيد عليه جوابا اخر سبيل الخصوص على كل واحد من
المذاهب المذكورة فنقول اما الجواب عن حجة النظام فلان القبح لا يلزم من كونه
مقدورا ان يكون واقعا بل لا تعلق له بالوقوع بوجه لحصول الصارف
الذي هو الحكمة والقدرة من حيث هي كذلك وبالجملة فالجواب المذكور اولا يصح
ان يكون جوابا للنظام خاصة واما الجواب عن حجة الكعبي فلان الطاعة والمعصية
والعبث اوصاف عارضة للفعل لما توجب له المخالفة الداتية واما
الجواب عن حجة الجبائيين فلان الفعل لم حيث استناده الى احد منهما ممتنع من

ملك



ملك بحسب استناده الى الاخر فلا متناع ايقاع المقدور بين قادرين وقيل استناده
الى احدهما يقبح ووقوعه من حيث كل واحد منهما على سبيل البدل وجح لا يلزم كون
العبد بحيث يجبر ولا الله تعالى بفعلوا ولا متناعه انما مذهب غريب فاهم ولا يعول
على عموم التعلق ثم ادعوا ح ذكر الوقوع فعندهم انه قادر على كل المقدورات وانما يمكن
واقعة منه فيلزم على مذهبهم وقوع القبائح والشرور وتمثل مقدور العبد وغير مقدوره
منه قبح وسيأتي تمام البحث معهم ان شاء الله تعالى قوله الثالثة انه تعالى عالم وهو
اليقين للاشياء بحيث يصير غير غايبة عنه ومعنى انه تعالى عالم ان الاشياء منكشفة له
حاضرة عنده ازلا وابدا ولا يعني بذكر الانكشاف والظهور معنى غير الثابت شيئا
والمعتبر حاصلا في حقيقة غير حاصل في غيره من الاحيان اول لما قوع من البحث
عن كونه تعالى قادرا شرع في البحث عن كونه تعالى عالما ولما كان البحث على المصنف
بتصور معنى العالم بانه اليقين بحيث للاشياء بحيث يصير غير غايبة عنه ومعناه
ان الاشياء يكون حاضرة عنده والحق لا يحتاج في تحصيلها الى الكتساب وقيل العالم
هو المحيط بحقايق الاشياء على ما هي عليه والعلم هو الكشف والظهور وقيل هو
ما به الاحاطة على ما قيل ويكون النفس وقال الشيخ جمال الدين بن الحاجب
نهج المسترشدين انه صفة حقيقية يلزمه الاضافة الى المعلوم واقول العلم من الامور
الوجدانية اي يجد من نفسه فلا يحتاج الى تعريف لان الحاصل بديهي الظهور من الحاصل
بالتعريف لان الواحد منا متى كان جاهلا بالشيء علما ما يجد من نفسه حاله لم يكن
حاصلة له من قبل وكذلك العلم بالجهل الا ان يقصد بهذا التعاريف التعريف
اللفظي الذي عادته تبديل لفظ باجلى منه ومعنى انه تعالى عالم ان الاشياء المعلومة منه
منكشفة له حاضرة عنده غير غايبة عنه ازلا وابدا لا يعني انها لم تكن حاصلة ثم حصلت



بل حصولها وامكانها ذاتها لازمة بحيث لا تتغير ولا يتبدل فهو بهذا الاعتبار
ثابتا والتغير متعبرا حاصلا في حقيقة غير حاصل في غيره من الاحيان ولا تقرب
عن علمه تعالى ذرة في الارض ولا في السماء قوله والدليل على انه تعالى عالم انه
فاعل افعالا محكمة متقنة وكل من فعل كذلك فهو عالم والصغرى ظاهرة لمن يدبر
محاولات فان الاحكام فيها ظاهر ولو لم يكن تمام خلق الانسان بيده فان
اثار الحكام فيه ظاهرة من كونه نطفة ثم علقة ثم جنينا ومولودا وفتا بالغا
فاكهلا وشيخا الى غير ذلك من شؤنه وكما هو فيه من اثار الحكمة من ان
كل عضو من اعضاء الوجه ثنائية مثل العينين والاذنين والمنخرين والشفتين
واربع حواس كالسمع والشم والذوق والكيفيات الاربع كالحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة والمولدة وتخدمها المصورة والقادرة
بجميع جوارحها وغير ذلك من العجائب الاثار والغرايب والعوارض والقوى
وذلك في غاية الحكام والاتقان واما الكبرى فضرورية اول
ما فرع من تصورات المطلوب شرع في تاسيس الدليل المطلوب فقال انه
تعالى فعل افعالا محكمة متقنة وكل من فعل كذلك فهو عالم فصحاح الى بيان
المقدمتين فقول اما الصغرى وهي انه فعل افعالا محكمة متقنة فظاهرة
لمن يدبر محاولاته وعجايب مصنوعاته فانه يرى في الاحكام فيها ظاهرا
اليسا وبه فاما ظهر من حركات الافلاك وتوجهاتها وحصولها وما يترتب عليها
من خواص المنصول وما يحصل فيها من المولدات فان لكل فصل من فصول
السنة الاربعة مدخلا في تربيت النباتات والحيوانات والمعادن وانها
الارضية فما يظهر من حكم المركبات الملات ولو لم يكن الا في خلق الانسان

نبيه

لتنصعد العدا وتحليصه من التقرح في الكبد لتصعيده الى الاخلاط الاربعة البلغم
والصفرا والدم والسوداوي بما فضا العنبرة للجلس المعدي والرامعة والواقعة
وتعدله تكيف عارض على سبيل العصر وهي اما لدفع الفضلات المجتمعة في العدا لانه
مع اجتماع الفضلات وكثرتها في العون تحصل العناد او لدفع المهيا للعصو اليه
وكون مدة الدافعة مرجحا دايه ومرجحا دافعه وتخدم هذه القوى الاربع القوى
الاربع اعني تحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لانها بحسب تراج المزاج المعتدل
بحسب الشخص وبيان حذفها لها كما سياتي لان بسط لا تحتمل هذا المختصر من
اراده وقف عليه في علم التشريح هي القوة الثانية المولدة وهي المتخدمة اولا جل القوة
لانها الفاعلة كوهم المشيز امشاج البدن وتعدله لان يصير صنعة مستعدة لقبول
الصور الانسانية وتخدم القوة المصورة وهي الفاعلة للاعضاء المسكلة لتخطيطها
على نوع المتصاعنا وما يقارنه كالغلظ وحده القوة اعني المولدة تخدمها القوة
جميع جوادتها لان التوليد انما يكون بعد القوة تحصل كيبن الاعضاء وسعة مجاريها
وانما تكون ذلك بالنضج وتكون ذلك الجادية حوادم الى غير ذلك من الامارات والعرايب كالقوة
العاقلة والقوى المدركة الحاسبة في الظاهر كالجميع والبصر والشم والذوق
واللمس او في الباطن كالحس المشترك او الخيال او الوهم والحافظة والذاكرة
والعوارض كالضحك والبكاء والغضب والسرور والحزن والفرح والرضاء
الغضب وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى حتى ان بعض العلماء قال لو ان الانسان
عرف اكثر ما فيه من الالم وصرف ذلك العمر في الاطلاع على حقيقة بنيته وتركيبه
تراكيبه وما فيه من الامارات والعجايب والغرايب والعوارض لفنى ذلك العمر
ولم يدرك من ذلك عشر العشير وذلك في غاية الاحكام والاتقان ومراده الا

فعليه



فعليه مكتب التشريح واما الكبري اعني كل من فعل الافعال المحكمة المتقنة فهو عالم
قصد ويدل لكذا تنبيه عليها فقوله كل من صدر عنه فعل محكم اتيا واكثر يدل على
انه عالما بذلك الفعل لان صدور الفعل المحكم المتقن من غير العالم غير متصور ولو
حصل فعلى سبيل الندرة لانه اتيانا واكثريا والباري تعالى صدر عنه الفعل المحكم
المتقن دايما واكثريا فكون عالما وهو المطلوب فان قلت ان التعريف بنى مسندة
في غاية الاحكام والاتقان فيعرف عنه الخفاء في الهند سيد مع انه غير عالم قلت ان لنا
ذلك جوابين الاول على مذهب الاشعري ان الله فاعل في الحقيقة هو الله والعقل
الثاني على مذهب المعتزلي ان الفاعل فاعل لكنه مع علم بما يدل ان يعلمها المحكم يدل على
صدوره منها بعد العلم لانها لو لم تكن عالمة صدر عنها المحكم لفقد الصدور دون
**قوله** اذا عرفت ذلك فعله تعالى شامل لجميع المعلومات واجبة كانت او ممكنة
قديمة كانت او حادثة كلها او جوده خلافا للحكما حيث منعوا من علم تعالى بالجزئي
الزماني لتغيره فيتغير علمه تعالى وتغير الصفة يستلزم تغير موصوفها وتغير الواجب محال
المتغير هو المتعلق ولا يسلم تغير العلم لان تعلق العلم بالمعلوم كتعلق القدرة بالمقدور
فكما لا يتغير القادر بعدم مقدوره ولا تعدم عنه صفة وجوده لتحقيقه فكذا العلم لا
يتغير بما يتغير التعلق وهو امر اضافي متعلق اعتباري لا يستلزم تغير متغير
زائدة تعالى **اقول** لما ثبت ان الله تعالى عالم في الجملة شرع في بيان عموم علمه تعالى
جميع المعلومات سيوجي كانت واجبة او ممكنة قديما وحادثة كليه او جزيية
وذلك وهذا الحكم وافق عليه جميع المسلمين واصطربت فيه اقوال الحكما فمعلوم
اسبق على المنع من تعلق علمه تعالى بالجزئي الزماني وبيان مذهبهم ان العلم بالجزئي يتبع علما
تلك وجهان تبعا التغير انه وقع وتبعا لانه سيقع لو تعلمه انه واقع الان فمتعلق اس



لان تعلق العلم بذلك اذا اشتمل على الزمان المعين كانه اذا علم انه سيحصل توسط الان
بين التسرين عند محاذاتهما نقطة الراس او الذنب حصل الخسوف المعين في ذلك الزمان
المعين واما اذا تعلق العلم بالنسبة المذكورة بانه يحصل خسوف فهو وان كان جزئيا
الا انه لم يشتمل على زمن جزئي فعند هم يصح تعلق العلم به بهذا الاعتبار اما مالا عتبارين
الاول وهو تعلقه انه وقع في الزمان المعين او انه سيقع في الزمان المعين او انه واقع
الان في الزمان الحاضر فلا يتعلق علم به بهذا الاعتبار واجمعوا على ذلك بان الامور
المتجددة المتعلقة بالزمان المعين تتغير وتتبدل بتغير الزمان وتبدله والعلم امر
مبايد للمعلوم وهو العالم وتعلق بذي الصور يستلزم تغير موصوفها وتغير الواجب محال
الواجب تعلق بمحال وشاع بانه لو تعلق العلم بانه يتبدل في الدار في الزمان المعين
لزم خروج منها ان يقع العلم الاول كما كان جهلا وان تعلق العلم بالخروج لزم
تلك الصورة المتعلقة بالدخول وحصلت صورة اخرى متعلقة بالخروج فيتبدل
تغير الصورة وتبدلها في ذات الواجب وهو محال كما قلنا واجاب المتكلمون
عن هذه الشبهة باجوبة كثيرة البزم بعضهم فيها محالات كقول ابي هاشم
ان العلم بالدخول هو بعينه العلم بالخروج واحسن الجوابات ما ذكره المصنف
هو احسنها اكثر المحققين من المتكلمين وتقريره ان يقال ان هذه الشبهة مبنية على
تقرير ان يكون العلم صورة وهو ليس كذلك بل العلم اما اضافة بين العالم والمعلوم
على قول صعيفا وصفة نلزم الاضافة الى المعلوم على قول الاكثرين فان قلنا
انه اضافة فالمتغير والمتبدل هو الاضافات الى المعلوم وهي امور ذهنية لا
يستلزم تغيرها تغير الذات وان قلنا انه صفة حقيقية نسلم انها كذلك هو المحقق عندنا
قلنا ان المعلوم فيما ذكرته ليس هو نفس الصفة الحقيقية اعني العلم بل المعلوم هو المتعلق



بالمعلوم وهو امر نسبي وهو امر اعتباري لا يلزم من تغيره وتبدله تغير العلم ولا تبدله بل العلم الذي هو الصفة التي هي نفس الذات شيء واحد وهذه التعلقات المتكثرة المتبدلة
المتغيرة لا ترفعه عنه ولنضرب لذلك مثالا فنقول ان تعلق العلم بالمعلوم كتعلق القدرة
بالمقدور والا ان القدرة صفة حقيقية بلا واسطة الاضافة الى المقدور وكل تعلق ما بالمقدور
فكما ان القادر لا يفقد عدم مقدوره ولا تعدم عنه الصفة الحقيقية اعني القدرة
كذا العلم لا يتغير بتغير المتعلقات وانما تحصل التغيرات في التعلقات وهي امور نسبية
اضافية اعتبارية لا يستلزم تغيرها تغير ذات ولا تبدله لان حال الذات
الامام في كتاب الفصول الناصرية وتغيرها اظهر فنورد ما فيه ما حاصل ما ذكره
العلم لا يخلو من ثلاث حالات وهي تنافي واحد منها فقط جامع للشرائط اما المقدمات فهو فوق طور الامكان
تتبين في سلسلة الحاجة الى الواجب تعالى وانه علم بجميع ما عداه اما بواسطة او
بغير واسطة وانه يعلم ذاته وان العالم يعلم ما يعلم العالم بالمعلوم وان العلم صور مساوية
للمعلوم في العلم وغير ذلك من هذه المقدمات ان يعلم الكبريات لا تمام حمل معلوم لانه
فوق ذلك والعجب ممن عجز عن افهام الذكي كيف عقل اعن هذه المناقضة **قوله** والدليل
على عموم علمه انه تعالى حي وكل حي يصح ان يعلم كل معلوم واذا صح ان يعلم كل
معلوم وجب لان صفاته ذاتية اذا صحت وجبت فيجب ان يعلم كل معلوم
وهو المطلوب **اقول** لما فرغ من الرد على المخالفين في المطلوب شرع
في بيان الاستدلال على المطلوب وتقريره ان نقول كلما صح ان يعلم كل معلوم
وجب ان يعلم كل معلوم والمقدم حق فالتالي مثله اما حقية المقدم فلان نبي
تعالى حي وكل حي يصح ان يعلم كل معلوم وليتنا وحي يستلزم جميع الاشياء
ذاته واما بيان الملازمة فلان صفاته مع ذاته لا سوف حصولها له

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

على الغير فمتى صح لديه منها وجب له لانه لو لم يجب لتوقف حصوله على
الغير فيتقرر في حصوله الى الغير وهو محال لما تقدم من وجوبه وجوده فيجب
ان يكون عالما بجميع المعلومات وهو المطلوب **قوله** فعلم ذاته لا
بها معلوم من المعلومات فيصح تعلق العلم بها فيعلمها بعلم ذاته الذي هو نفس ذاته
بالمغايرة فعلى هذا يصح علم ذاته بذاته لا بعلم مغاير لذاته باعتباري **اقول** هذا
مما تقدم مرارا نه عالم بجميع المعلومات فيعلم ذاته لانها من جملة المعلومات
فيتعلق العلم بها لوجوب تعلق العلم بجميع المعلومات التي من جملتها ذاته وقد
نازع في هذا اجماعه من الفلاسفة فنعوا من تعلق علمه بها لان العلم
اما صورة مساوية للمعلوم في العالم او صافة بين العالم والمعلوم و
يستحيل ان يغاير في العالم بنفسه اما على تقدير الصورة فلان الصورة
اجماع مغايرة لذي الصورة قطعا فيتعدد بلزوم الانفصال واما على تقدير الاضافة
فلوجوب تغاير المتضايفين وهو ضعيف اما الاول فلان الصورة انما تحتاج
اليها اذا تعلق العلم بشيء مغاير للذات اما في حق العالم بنفسه فلان الصورة
نفس ذاته فيعلم ذاته بذاته لا بصورة مغايرة لذاته بل المغايرة باعتباري
فهو
لا اخارجي والى هذا الجواب اشار المصنف بقوله فيعلمها بعلمه الذي هو
نفس ذاته الى آخر الكلام واما على تقدير الاضافة فلانا نمنع تعدد
انها عالمة مغايرة لها من حيثية انها معلومة والمغايرة ولو بوجه ما كافية
ومع ذلك فانا نمنع التقسيم المذكور فانا نقول العلم ليس هو صورة
ولا اضافة بل هو صفة حقيقية يلزمه الاضافة وح فالعالم بنفسه
يحصل له المغايرة الاعتبارية بان يكون عالما ومعلوما وعلما فلا محذور



وعلم وعالما باعتبارات ثلاث لا يلزم من تغايرها كثرة الذات ولا تبدل صور
والاضافات فيها لان هذه للتغايرات امور فرضية اضافية ذهنية لا يلزم من
وجودها في الذهن وجودها خارجيا والى هذا اشار المصنف بقوله فعلم ذاته
بذاته لا بعلم مغاير لذاته بل التغاير اعتباري نكتة اعلم ان هذا العلم ليس فعلا
ولا انفعاليا بل هو قسم ثالث فالحط ذلك **قوله** انه تعالى حي وهو الذي يصح ان
يقدر ويعلم او هو الذي لا يستحيل ان يقدر ويعلم وقال الحكيم هو الذي
الفعال و دليله ما تقدم من كونه قادرا عالما فانه يكون حيا بالضرورة لاستحالة
عن الحي بما وليست زايدة على هذه الصحة كما يقوله الاشاعرة لان الاصل عدم
ادلا دليل عليه وما ذكروه دليلا على الاسناد على الذات وهو ممنوع
**اقول** من جملة صفاته الثبوتية كونه تعالى حيا والحي عند المحققين هو الذي
يصح منه ان يقدر ويعلم ويعني بالمكنين من لا يقدر ويعلم
قوله على القدرة والعلم على القدرة والعلم لان معنى كونه تعالى حيا ليس
الا ذلك والحكماء ان هو الدراك الفعال وهو قريب مما ذكره المكلمون وبيانه
هذه الصفة بعد ثبوت القدرة والعلم لغيره حي غير معقول فكيف يكون حيا وهو غلط
**فان قلت** انكم عدتم العالم هنا على كونه حيا فكيف يكون عالما وهو دور
صريح قلت ان المجموع محال لانا نستدل بالحياة على كونه عالما بجميع المعلوم
واستدل على كونه تعالى حيا بكونه عالما في الجملة فاختلف المحمول والدور و
جماعة الاشاعرة قالوا ان الحي لنفسه هي عندهم عن صحة القدرة والعلم
بل هي صفة زايدة على هذه الصحة تقتضي ان يكون الذات لاجلها متصفة بالقدرة
والعلم واستدلوا على ذلك بان الذوات متساوية بالحقيقة فاختصاص ذات بتمام القدرة



والعلم دون غيرها من الذوات لا بد له من مخصص لاستحالة التخصيص
من غير مخصص وذلك المخصص هو الحياة وهو صعيف اما اولا فلانا
على استواء الذات وهو ممنوع فان ذات الله تخالف سائر الذوات
بل وجميع الذوات مخالفة في انفسها فذات الجوهر مخالفة لذات العرض
وساوية في صحة المعلومية ليست مساوية في امر عارض لا يوجب لها عدم المخالفة
في انفسها واما ثانيا فلجواز كون المخصص نفس ذاته وان حاجة المخصص
اخرى اما ثالثا فلان ما ذكروه عايد عليهم في الحي فان اختصاصه بها
دون الجمادات ان احتاج الى مخصص استدار البين واللازم المحتمل
من غير مخصص مما احالوه وهو حوالتنا **قوله** الرابعة ان الحي
مريد وكاره والارادة هي الصفة المرجحة لوجود الفعل على عدمه
مصلحة والكراهة بالعكس وهما مستلزمان للعلم بالمنفعة والمفسدة
والواحد منا متى علم او ظن او توهم في شيء مصلحة ومتى علم في
الشيء مصلحة دعاه ذلك الى ايجاده متى علم او ظن او توهم مصلحة ومتى
علم او ظن او توهم في الشيء مفسدة دعاه ذلك الى تركه متى علم او ظن او توهم
مفسدة وما امتنع الظن والوهم في حقه تعالى لم يمكن داعيته و
صوارفه لا علما ولا ارادة هي علة اما في الفعل فالمصلحة الداعية الى
ايجاده والكراهة هي علة اما في الفعل من المعدوم العاري عن ايجاده
**اقول** من جملة صفاته الثبوتية كونه تعالى مريدا وكارها ولما كان
البحث عن اثباتها منوطا بالبحث عن تصورها قدم البحث عنه في ذلك
فعال لارادة هي صفة مرجحة للفعل في وجوده بسبب استمال ذلك الفعل

لا بد بد وكذا النجار علط فقال المريد عني مغلوب ولا مكره ووجه علطه
اما اولا فلانه حقيقتها وصفا سلبيا مع انها ليست كذلك واما ثانيا فلانه لا يخلو
لازم الشيء مكانه وهو علط عند المحصلين لان المريد بعد انصافه بصفة
الارادة بلزمانه عني مغلوب ولا مكره فرق واحد بهذا الدليل فتجعله مكا
وهو عني حتما بل لان لازم الشيء لا يكون مكان الشيء قوله ولست به

حمه ٢ الارادة على ذلك خلافا للمعتزلة ولاشاعرة لان ذلك الزايد ان كان
قديما لا يتوقف الاشعري فباطل لاستحالة تعدد القدماء كما سبق
وان كان حادثا فاما بذاته كما يقوله الكراهية فظاهر في البطلان لاستحالة
قيام الحوادث بذاته كما يأتي وان كان قايما بغيره لزم افتقاره تعالى
الى ذلك الغير وهو بط كما تعدم من وجوب وجوده وان كان لا في محل
كما يقوله الفضيلية والسيد المرتضى فباطل لوجهين الاول ان الصفة
لا تعقل قيامها بغير موصوفها ولا لو كان صفة له هف السالفي ان ذلك
يستلزم الارادة لصدوره عن المختار وجيب بلزم التسلسل قوله
لما فرع من تحيز معنى الارادة والكراهة شرع في الرد على المخالفين
فيها فقال الارادة ليست زايدة على ذاته اي ليست الارادة
معايرة للعلم بالمصلحة بل هي علم خاص متعلق بالمصلحة وليست
زايدة على ذلك حقه تعالى وهذا مذهب ابو الحسين البصري ومن تابعه
من المحققين وخالفني ذلك جماعة المعتزلة والاشاعرة فذهب المعتزلة الى ان
الارادة صفة زايدة معايرة للعلم بالمصلحة ليس قايما ولا قايما بذاته ولا بغيره بل هو قايم بنفسه
حادثا لا في محل وتابعهم على هذا المذهب السيد المرتضى علم الهدى

الموسوي



الموسوي رحمه الله على ما نقله الاصحاب عنه وهذا مذهب اصحاب ابي هاشم
خاصة من المعتزلة واحتجوا عليه اما على الزايد فلانا نعلم ان الفعل
مسبوق بالداعي لا يجاده وبعد حصول الداعي والجزم بايجاد الفعل
يحصل الفعل فحصول الفعل موقوف على وجود الداعي اليه وليس هو
العلم خاصة لانا قد نعلم المصلحة في الفعل ولا يوجد منا فدل على وجود
امر اخر غير العلم وذلك هو الارادة ثم ذلك الارادة الزايدة على العلم
لا يصح ان تكون قديمة لان قد مها يستلزم قدم المراد لوجوب حصول
الفعل عند حصول الارادة فوجب ان تكون حادثة فلا يصح قيامه
بذاته لاستحالة قيام الحوادث بذاته كما يأتي ولا يصح ان يقوم
بغيره لان قيام صفة الشيء بغيره غير معقول وايضا يلزم افتقاره الى
الغير فوجب ان يكون قايما بنفسه لا في محل وهو المطلوب وذهب
الاشاعرة الى ان ذلك الزايد معنى وديعي مقتض لوجود المراد مطلق
بدون استدعاء بان لو كان حادثا فان كان قايما بذاته لزم كونه محلا
للحوادث وان كان قايما بغيره لزم افتقاره الى الغير وان كان لا في محل
لزم ان يكون مشاركا لله تعالى في التجرد الذي هو اخص صفاته فيكون
قايما بذاته تعالى وهو المطلوب وذهب الكراهية الى ان ذلك الزايد
معنى حادث قايم بذاته تعالى واستدلوا بما بذاته لو كان وقد يلزم تعدد
القدماء ولو كان قايما بغيره او بغيره فباطل بما تقدم فكان قايما بذاته
والتزموا بقيام الحوادث بذاته تعالى والمصنف ابطل هذه المذاهب
كلها اما ما ذهب اليه البهشمية والسيد المرتضى فبوجهين الاول ان



ان الصفة لا تعقل قيامها بغير موصوفها ولا لو كان صفة هف السالفي
ان ذلك يستلزم الارادة لصدوره عن المختار وجيب بلزم التسلسل
لما فرع من تحيز معنى الارادة والكراهة شرع في الرد على
المخالفين فيها فقال الارادة ليست زايدة على ذاته اي ليست الارادة
معايرة للعلم بالمصلحة بل هي علم خاص متعلق بالمصلحة وليست
زايدة على ذلك حقه تعالى وهذا مذهب ابو الحسين البصري ومن تابعه
من المحققين وخالفني ذلك جماعة المعتزلة والاشاعرة المعتزلة الى ان
الارادة صفة زايدة معايرة للعلم بالمصلحة ليس قايما ولا قايما بذاته ولا بغيره
بل هو قايم بنفسه حادثا لا في محل وتابعهم على هذا المذهب السيد المرتضى
ان الارادة صفة وقيام الصفة بذاتها غير معقول والا لكان صفة بل
ذاتا هف لان الفرق بين الصفة والذات ان الصفة هي القايمة بالموصوف و
الذات هي القايمة بنفسها فلو كانت هذه الصفة قايمة بنفسها لحصل الفرق
بين الصفة والذات وخرجت عن حقيقة الصفة وكانت ذاتا هف الثاني ان
ملك الصفة ليست واجبة الوجود لاستحالة تعدد الواجب فكون محمد صادرة
عن الواجب تعالى على سبيل الاختيار كذلك والا لزم الوصدرت على سبيل الايجاب
لكانت قديمة هف واذا كانت صادرة بالاختيار وفعل المختار مسبوق بالارادة
فكوننا لارادة ارادة اخرى ونعمل الكلام اليها ونعمل فيها كما قلنا في الاولى
وهلم جرا واما مذهب الاشاعرة فبوجهين الاول انه يستلزم تعدد القدماء
وهو باطل بالاجماع او لاجماع واقع على انه لا قديم سواه الثاني ما مر في
بطلان المعاني واما مذهب الكراهية فبطلانه ظاهر لاستلزامه وصفا لا



تعالى بقيام الحوادث بذاته وهو باطل بما بقي واما بطلان الزايد فلان الارادة
على العلم في حقنا لا تستلزم الزيادة في حقه تعالى وقياس الغايب على الشاهد ضعيف
اما اولا فلبطلان القياس وخصوصا في المطالب العلمية لافادته الظن واما
ثانيا فلما لو سلم حكم الغايب الشاهد فلا يصح القياس مع ان الزايد المذكور يلزم
منه محالات لانه اما قديم كما يقوله الاشعري وقد بينا محاليته او حادث فاما
بذاته كما يقوله الكرامي فظاهر في محاليته كما مر انا او قايم بغيره فيفتقر الى
الغير وهو مع محاليته يستلزم الوجوب وجوده او قايم بنفسه كما يقوله النهشمي والسيد
وهو محال ايضا لما عرفت فالزايد ح غير معقول واذا كان غير معقول كان منفيا
قوله اذا عرفت ذلك فالدليل على انه تعالى مريد وكاره وجهان الاول ان المحصل
الاشياء بالايجاد في وقت دون وقت وعلى كل دون سكل لا بد له من مخصص
لاستحالة التخصيص من دون مخصص وذلك المخصص ليس هو القدرة لان
شانها التاثير ولا العلم المطلق لما مر فتعين ان يكون علما خاصا بالمصلحة و
ذلك هو الارادة السالفي انه تعالى امر بقوله تعالى اقيموا الصلوة وانهى الزنا
ونهى بقوله لا تمروا الزنا ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل والامر بالشيء
يستلزم الارادة والنهي عن الشيء يستلزم الكراهة فيكون مريدا وكارها
وهذا مختص بافعال عباده والاول بافعال نفسه اقول لما فرغ من تقرير
معنى الارادة والكراهة والرد على المخالفين فيها شرع في الاستدلال
على ثبوت الارادة والكراهة له تعالى فذكر وجهين سمى الاول
منهما ان الله تعالى خصص ايجاد الاشياء بوقت دون وقت وعلى سكل دون
شكل مع تساوي الاوقات والاحوال بالنسبة الى القابل والفاعل وهذا
التخصيص لا بد له من مخصص لاستحالة التخصيص من غير مخصص وذلك

تعالى

المخصص اما القدرة او العلم او غيرهما من الصفات وكلها ليست صالحة للتخصيص
اما القدرة فلوجهين الاول ان شأنها التأثير والايجاد من غير توقف على شيء
الثاني انها متساوية بالنسبة الى جميع الاشياء فلا تكون مخصصة والا لكانت
متساوية هذا خلف واما العلم المطابق فلانه متأخر عن المعلوم فلا يكون
مخصصا والا لكان معتقد ما هو اما لانه متأخر فلوجوب مطابقة العلم
لانه لو لم يطابقه لكان جهلا فوجب تأخره عنه ولانه حكاية عنه ويجب
تأخر الحكاية عن المحكي فان قلت هذا انما يكون بالنسبة الى العلم الانفعالي
الذي يتعلق من المعلوم وعلم الله تعالى من القبيل الفاعلي فهو تعالى لا انفعالي
فيكون سابقا فيصح ان يكون مخصصا قلت سلمنا ان علمه تعالى من القبيل
الثاني لكنه من حيث المطابقة يكون متأخرا عنه فلا يصح ان يكون مخصصا
واما باقي الصفات فظاهر انها ليست صالحة للتخصيص واذا تركب المخصص
من احد ما ذكرنا وجب ان يكون عالما خاصا بالمصلحة مقتضيا للممكنات و
مقررا للصدور وذلك هو الارادة فثبت ان هذا العلم لما اعتبار ان من
حيث انه مخصص يكون متقدما على المعلوم ومن حيث المطابقة للمعلوم
يكون متأخرا عنه فيكون متقدما ومتأخرا باعتبارين وتمسك الثاني انا لله
تعالى طلب من عباده الجاد الفعل بصيغة الامر كقوله تعالى اقيموا الصلوة
واتوا الزكوة واقرضوا الله قرضا حسنا واشهدوا اذا تبايعتم وامرنا
الصيام الى الليل وعرف ذلك من الاوامر وطلب منهم ترك الافعال بصيغة
النهي كقوله تعالى لا تقربوا الزنا ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل ولا
تقتلوا النفس التي حرم الله ولا تنفقوا السفها اموالكم الى غير ذلك من النواهي
فهذا الطلب دال على انه اراد من عباده ايقاع هذه الافعال على وجه

الاختيار



الاصرار والمنع الى غير ذلك من اكره منهم ايجاد هذه الافعال على وجه
الاختيار لان الامر بالشيء يستلزم الارادة لذلك الشيء لان وقوع المأمور به من غير
ارادته غير متصور من الحكيم وكذا النهي يستلزم الكراهة لان وقوع المنهي عنه
من غير ارادته غير متصور من الحكيم ايضا فكان مريدا وكارها لهذا المعنى وهو المطلوب
واعلم ان الدليل الثاني مختص بارادة افعال عباده وكراهتها والدليل
الاول مختص بارادة افعال نفسه وكراهتها قوله الحاسة انه تعالى مدرك
والمدرك اما اطلاع الحيوان على الامور الخارجية عنه بواسطة الحواس الظاهرة
وهو يريد على العلم لتوقفه على الحواس والآلات ولما امتنعت الحواس
والآلات عليه تعالى امتنع ذلك الزايد عليه فيكون ادراكه هو علمه
بالمدركات والدليل عليه ما تقدم من كونه تعالى عالما بجميع المعلومات
التي من جملتها المدركات وكذا تعالى الحي وكل حي يصح ان يدرك واذا
صح ان يدرك وجب لان صفاته ذاتية اذا صحت وجبت فيكون مدركا
وقوله تعالى وهو يدرك الابصار وصف نفسه بالادراك فيكون
نفيه عنه نقصا ومرجع ذلك هو الارادة فثبت ان هذا العلم لما اعتبار ان من
حيث انه مخصص يكون متقدما على المعلوم ومن حيث المطابقة للمعلوم
يكون متأخرا عنه فيكون متقدما ومتأخرا باعتبارين وتمسك الثاني انا لله
تعالى طلب من عباده الجاد الفعل بصيغة الامر كقوله تعالى اقيموا الصلوة
واتوا الزكوة واقرضوا الله قرضا حسنا واشهدوا اذا تبايعتم وامرنا
الصيام الى الليل وعرف ذلك من الاوامر وطلب منهم ترك الافعال بصيغة
النهي كقوله تعالى لا تقربوا الزنا ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل ولا
تقتلوا النفس التي حرم الله ولا تنفقوا السفها اموالكم الى غير ذلك من النواهي
فهذا الطلب دال على انه اراد من عباده ايقاع هذه الافعال على وجه

قوله الحاسة



في انه هل هو بانطباع صور المرئيات في العين او بخروج شعاع منها
الى كل منهما مذهب قوم واعترض على الاول بلزوم انطباع العظيم في
الصغير في الصغر واعترض على الثاني بامتناع خروج شعاع من
العين متصل بنصف كرة العالم مع صغرها واختار الشيخ جمال في سائر
كتبه انها قوة مودعة في العين يدرك بها الاشياء بسبب ارتباط عشرة الاوضاع
سلامة الحاسة الثاني وقوع الصور على المرئي الثالث المقابلة او حكمها
عن عدم البعد المفرط الحاصر عدم القرب المفرط وعدم الحجاب الساتر
المتعمد للابصار المتوسط السفاف كما في البصر كود العاشر الصور غير مفرط
ويطلع على المبصرات وهي الالوان والاضواء بحاسة البصر وهي
قوة مودعة في عصب مفروش داخل الاذن وهو قوقلية
رقيق كجلد الطبل وبهما هواء راكد فاذا وصل الصوت الى الاذن
ضرب الجلد فيتحرك الهواء فيدركه القوة السامعة الحاصلة هناك
وسبب الصوت اما قلع او قرع والقلع تعريف عنيف والقرع امساس
عنيف وسبب وصوله الى القوة السامعة ان الجسمين اذا احتك
بينهما مقاومة تؤدي الى تقلب من سبيهما هي فيضغط ذلك الهواء الحر
على شبيه النسيج المحيط بحصول المقاومة وهكذا حتى يصل الى القوة
السامعة فتدركه واختلف في انه هل هو موجود في الهواء قبل
وصوله الى القوة السامعة او ليس موجودا الا عند وصوله اليها
الى كل منهما مذهب قوم لكن الثاني ضعيف لمثله يهب الرياح
ويطلع على المشمومات وهي الروائح بحاسة الشم وهي قوة مودعة

العين

الثامن

التاسع



الجويف الحلمتين الحليمتين الناتئتين من مقدم الدماغ
الزائدتين في تأنيث من مقدم الدماغ
الزائدتين وفيه تقبتان الى كل ثقبة واحدة فاذا ما دفت الرائحة
اليهما فان كانت طيبة انبسطتا وان كانت خبيثة انقبضتا و
اختلف في قابديه الرائحة الى القوة الشامة فقيل ان الهواء تكيف
بكيفية ذي الرائحة ثم يصل الى الخيشوم وقيل بل ينفصل اجزاء
من ذي الرائحة فيخالط الهواء فتدركه القوة الشامة وكلاهما وهن
لان في بعض الاحيان يحصل الرائحة بالتكيف بين صدرين بحيل
محلل اجزاء من الممسك فانا نشاهده مع مداومة الشم له زمانا طويلا
ولا ينقص من وزنه ولو كان بانفصال اجزاء منه لنقص وزنه
وفي بعضها لا يحصل الا بالانفصال كالكافور والجوز فانا نشاهد
بنقص وزنه مداومة الشم والجوز تحمل اجزاءه بسبب الحرارة ويطلع على المذوقات
وهي الطعوم التسعة اعني الحلاوة والحموضة والملاحة والدسومة
والتفاهة والقبض والحرافة والمرارة والعفوصة بالقوة الذائقة
وهي قوة مودعة في سطح اللسان وسبب الرطوبة اللعابية وهل
الادراك بها بتكيف الرطوبة بكيفية ذي الطعم او بانفصال اجزاء
ذي الطعم ومخالطتها للرطوبة كل محتمل والثاني قريب ويطلع
الملموسات اعني الحرارة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة
والصلابة واللين بقوة اللمس وهي قوة منبثة في جميع البدن
يدرك بها الحيوان ما يلايمه فيقرب منه وما يناقضه فيبعد عنه.
وهي اتم الادراكات لان بها يحفظ الحيوان مزاجه عن المنافي

كيفية

فقال في الصحاح الروادف ما تراءى من عجز المرأة
الصحيح الروادف ما تراءى من عجز المرأة
اي الروادف الصحيح ان الروادف ما تراءى من عجز المرأة
قوله نسمات الشمال

الخارجي فظهر ان ادراك الحيوان انما هو بواسطة هذه الحواس
المجتمع فيكون ادراكه زايدا على العلم لتوقفه على هذه الحواس والانتفاء
فالحواس هي السمع والبصر والشم والذوق واللمس والانثيان
والعين واللسان وجميع البدن وخصوصا الاصابع ولما كان الادراك
في حقنا زايدا على العلم وزيادته راجعة الى تاثير الحواس والانتفاء وكان
ذلك ممتنعا على الواجب تعالى لامتناع الحواس والآلات عليه تعالى جاز
كونه حيا مع امتناع ذلك لتوقف زايد عليه فلم يكن الادراك في حقه زايدا
على العلم بل ادراكه هو علمه بجميع المدركات وقول لو لم يرد الادراك في
الشرع الشريف ووصف نفسه سبحانه وتعالى به لم يحز احد ان يصفه بحدا
الوصف لما عرفت من توقفه على الآلات والحواس فحيث ورد
في الشرع ووصفه به ووصف به نفسه قاولنا الادراك
بالعلم اطلاقا لاسم السبب على المسبب لان الادراك لما كان
سببا للعلم جاز تسميته به مجازا وهو من احسن وجوه المجاز وقوعا
بين ما دلت الدلالة العقلية عليه من امتناع الحواس والآلات
وبين ما ورد في الشرع الشريف اذا عرفت ذلك فالدليل على وصفه
تعالى بالادراك وجوه الاول ما تقدم من كونه تعالى عالما بجميع
المعلومات والمدركات من جملتها فيكون عالما بها فيكون مدركا
لما عرفت ان معنى الادراك في حقه هو العلم الثاني ما تقدم
من كونه تعالى حيا وكل حي يصح ان يدرك لان معنى الحي ذلك و
الا لم يكن حيا واذا صح ان يدرك وجب ان يدرك لما عرفت بين



ان صفاته تعالى ذاتية واذا صح صفاتي وجب حصولها والا لم يكن ذاتيا
هذا خلف الثالث ما ورد في الشرع من قوله تعالى وهو يدرك الابصار
وصف نفسه بكونه مدركا وهو وصف كمال لانتفائه في معرض التمدح فيجب
كونه نقصا وهو محال على الواجب تعالى فكونه موصوفا بالادراك
وهو المطلوب ويتفرع على هذا اثبات كونه سميعا بصيرا ومعنى
انه عالم بالمسموعات والمبصرات يصح ان يكون سميعا وما يصح
ان يكون مبصرا وليس سميعا بمعنى هو السمع ولا بصيرا بمعنى هو البصر
كما يقوله الاشعري اما اولا فلانه سبحانه قد زاد هذا الادراك في حقه
على العلم لما تقدم واما ثانيا فلما يأتي من بطلان المعاني ودليل
نفيهما له تعالى ووصف نفسه بهما في قوله تعالى وهو السميع البصير
ووجب حملهما على العلوم ما ثبت من نفي الحواس والآلات عنه
فيحملان على العلم كالعليم قوله السادس انه تعالى قديم ازلي باقي
ابدي والقديم هو الذي لم يسبقه العدم والازلي هو الذي لا اول
له والباقي هو المستمر الوجود والابدي هو الذي لا نهاية لوجوده
وثبوت هذه الصفات الاربع بعد ثبوت وجوب وجوده ظاهر لان
وجوب وجوده الثابت له يقتضي استحالة العدم عليه ازلا وابدا
لانه لو لم يكن قديما لصح عليه العدم في الماضي ولو لم يكن
باقيا ابديا لصح عليه العدم في المستقبل فلا يكون واجبا هف
وجوب وجوده مسلم ومقدمته وازليته وبقاؤه وابديته



اقول من جملة صفاته الثبوتية كونه تعالى قديما ازليا باقيا ابديا
ولما كان البحث عن ثبوتها مسبوقا بثبوتها وجب تعريفها اولا فنقول
اما القديم فيطلق مجازا على ما تقادم عهده بحسب زمان طويل عليه كقولهم
بنا قديم وقوله تعالى حتى عاد كالعرجون القديم ويطلق حقيقة على الذي
لم يسبقه العدم والازلي هو الذي لا اول له فيصدق على الوجودي
كالواجب تعالى وعلى العدمي كعدم العالم فيقال الواجب ازلي وعدم
العالم ازلي واذا الوحظ معنى القديم بالمعنى الاعم والازلي بالاخص
كان بينهما عموم وخصوص من وجه يعرف ذلك عند التامل هذا
ويكون الازلي بعد القديم هنا غير لفظ التوكيد للحرج به عن مجاز
لان القديم قد لا يكون ازليا والباقي هو مستمر الوجود اين وضع هذا
والابدي هو الذي لا نهاية له بالنسبة الى المستقبل وهو ايضا مما
للباقي لخروج به عن مجاز لان الباقي قد لا يكون ابديا كالبدن
الانساني فعرف ان القديم والازلي بالنسبة الى الزمان الماضي
والباقي بالنسبة الى الزمان الحاضر والابدي بالنسبة الى المستقبل
والشيخ المقداد عرف القديم والازلي بانه المصاحب لجميع الاوقات
المحققة والمقدرة بالنسبة الى المستقبل واراد بالزمان المحقق ما
كان جزءا من العالم دا خلا فيه والمقدر ما يكون كذلك وقال
الشيخ الفاضل المحقق المدقق خاتمة المجتهدين يوسف ابن احمد
الله وينظر لي من قوله المقدر وجواب سوال اورده الحكيم بقوله



تقريره السوال ان يقال بتقدم الباري على العالم اما ان يكون بزمان متناه
او غير متناه والاول باطل بوجوده تعالى لان المتقدم على الحادث
بزمان متناه يكون متناهيا فيكون حادثا ومن الباطل بالبرهان ان لا يوجد
العالم لتوقف وجوده على انقضاء ما لا يتناهى وانقضاء ما لا يتناهى محال
فوجود العالم محال هف لا تدد وجد فيكون العالم قديما واجاب
بان تقدم الواجب تعالى على العالم لا بزمان محقق حتى يكون متناهيا
او غير متناه بل بزمان مقدر لا يقبل وجود العالم لم يكن الزمان
موجودا الآن فمن حمله العالم في نقول لو كان قبل وجود العالم زمان
لكان اما ان يكون مصاحبا لها والتقدمي وعدمه اما ان يكون بالنسبة الى
الزمان المحقق لان الزمان المقدر غير موجود حتى يعال انه متناه
او غير متناه بل بحسب التقدير والفرض لا غير واذا عرفت ذلك فاعلم
ان ثبوت هذه الصفات الاربع له تعالى بعد ثبوت وجوب وجوده
لا يحتاج الى بيان طايل لان وجوب الوجود الثابت له يقتضي استحالة
عدمه مطلقا اذ لو صح عدمه في الماضي او المستقبل لم يكن واجب
الوجود هف فوجوب الوجود الثابت له يقتضي استحالة العدم
عليه بالنسبة الى الماضي فيكون قديما ازليا وبالنسبة الى المستقبل
فيكون باقيا ابديا وهو المطلوب قوله السابع انه تعالى متكلم
والكلام هو الحروف والاصوات المنتظمة المرتبة ترتيبا
مفهما ومعنى انه متكلم انه فاعل الكلام لا قايم به الكلام لاستحالة
كونه متكلما بالحرف والصوت والمعنى الذي نقوله الاشعري

السوال

عين معقول لان المفهوم من اطلاق لفظ الكلام ليس الا ما ذكرناه ودليل
ثبوت هذه الصفة له تعالى قوله تعالى وكلم الله موسى تكليما وقوله تعالى
حتى يسمع كلام الله فكون كلامه تعالى مسموعا والمعنى ليس بمسموع قطعا
ليس بعيني فكون طريق ثبوتها النقل ولا يصح اثباتها عقلا وما ذكره
الاشاعرة دليل ناقص لنقض كبراه فان كثيرا من الاحياء ليس متكلما ولا
يصح وصفه ويجوز الخلو عن الضدين وبالمنع من كون صدق نفسها
وبالتسليم لا يوافقون على ثبوت تكلم الموسيد ولا يصح ان يكون قديما لان
قدم الحروف المسبوق بعضها ببعض ولقوله تعالى ما يأتيهم من ذكر
من ربهم محدث ووصفه بالحدوث فلا يكون قديما **القول** الثاني
من جملة صفاته التي ثبوته كونه تعالى متكلما وقد اسبر المتكلمون على ان
له تعالى الدلالة النقل عليه واجماع الانبياء العدم توقف صدق الانبيا
على الكلام فلو لم يكن ثبوتهم بغير الكلام من المعجزات فان قلت انكم
تستدلون على كونه تعالى متكلما بالعرب والقرآن لا يكون كلام الله الا بعد
ثبوت كونه متكلما فكيف تستدل بالقرآن
لانا نستدل بالقرآن
من حيث كونه كلام الله بل من حيث هو اخبار النبي الصادق فلا دور
ثم اختلفوا بعد اتفاقهم على ثبوته في مقامات اربع **الاول** في معنى
الكلام فقال المعتزلة انه عبارة عن الحروف والاصوات المسموعة المنتظمة
المترتبة بتبا منها بيودي الى العلم بالمقصود بدلا على مراد المتكلم وهو مذهب
المعتزلة والمحققين من المتكلمين وذهبت الاشاعرة الى ان الكلام ينقسم
الى حسي وهو ما ذكرناه اولا والى نفسي وهو عبارة عن معنى قايم بالمتكلم



ويعبر عنه بالعبارات المختلفة المتغايرة للعبارة العلم والقدرة والارادة
وذلك المعنى ليس بحرف ولا صوت ولا خبر ولا استخبار ولا يتغاير ذلك من
ايسالب الكلام وقالوا انه امر واحد يتغاير بتغاير العبارات واستدلوا
على ثبوته بقول الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما: جعل اللسان على الفؤاد
دليلا وقول عمر وردت في نفسي كلاما فاسبقت اليه ابو بكر والحاصل ذهب
اليه المعتزلة لان المتبادر الى افهام العقلا عند اطلاق لفظ الكلام ليس
الا ما ذكرناه وذلك المعنى المذكور غير متصور الا ما اقتدرنا التي تجدد
عنها الحروف والاصوات وقد قالوا هو غير قادرا والعلم وقد قالوا هو
غيره او الارادة وقد قالوا هو غيرها وباقي الصفات غير صالح لتفسير
ما قالوه ومرادات اشاعرة في البيت المذكور بحل الكلام واطلاقه على لفظ
الكلام مجازا ولكذا قول عمر **الثاني** في معنى انه تعالى متكلم قالت المعتزلة
ان معناه انه اوجد هذه الحروف والاصوات المسموعة في اجسام جماده
كما كلم موسى عليه السلام من الشجرة فانها خاطبته بحروف واصوات
تدل على معاني مطلوبة لله تعالى فهو فاعل الكلام لا قايم به الكلام عندهم
قيام الحرف والصوت بل انه والا لكان ذي حايد واطلاق اسم الكلام
على الفاعل له ثابت في لسان العرب بل لا يطلقون اسم الفاعل المتكلم
على القايم بالكلام اصلا لان الفعل يوصف به الفاعل كالضرب مثلا
فلا يقال الضارب مضروب علية الضرب بل الذي فعل الضرب ولا
يقال المتكلم من قام به الكلام بل من فعله والا لكان الصلاة متكلما
لقيام الحرف والصوت به وقالوا المتكلم الحقيقي على لسان المصروع لا عقاهم



ان الكلام المسموع من المضروع فاعله الجني فاسنده الى الفاعل الا الى القايم
به والاشاعرة لما قالوا ان الكلام هو المعنى القايم بالمتكلم ومعنى كونه متكلما هو قيام
ذلك المعنى به انه وقد عرفت ان المعنى المذكور غير معقول مع انا نقول
ان كلامه تعالى مسموع والمعنى المذكور ليس بمسموع نسبح ان كلامه
ليس بمعنا اما الضروري فلقوله تعالى حتى يسمع كلام الله
وصفه بكونه مسموعا واما الكبرى فلان المعنى وصف قايم بذات المتكلم
والصفات ليست مسموعة **الثالث** في طريق ثبوت هذه الصفة
له تعالى فقالت المعتزلة طريق ثبوتها النقل لا غير لتعذر حصوله دليل
عقلي على ثبوتها بل لورود في الشرع الشريف وصف نفسه بكونه متكلما
لم يحز احد ان يصف بهذه الصفة لتوقف الكلام الذي هو الحروف
والاصوات على الحواس والآلات وامتناع ذلك في حقه فلما ورد
من الشرع وصفه بها وجب اثباتها وتأويله مما يوافق العقل
فلهذا قلنا ان معنى كونه متكلما انه يصدر عنه الحروف والاصوات المسموعة المنتظمة الدالة على المعاني المطلوبة
له تعالى في جسم من الاجسام الجمادية كما تقدم وخالفت
الاشاعرة في ذلك وقالوا طريق ثبوتها العقل وفي العقل ما
يدل على ثبوتها الدليل ودكروا دليلا على ثبوتها اشار المصنف اليه
بقوله وما ذكره الاشاعرة دليل ناقص تقريره ما ذكروه
انهم قالوا انه تعالى حي وكل حي يصح ان يكون متكلما فيصح
ان يتصف به والا اتصف نقيضه وصفه نقص يستحيل



عليه وهو المطلوب قال المصنف دليل باطل وجه نقضه من وجوه
**الاول** انتقاض كبراه فان قولهم ان كل حي يصح ان يكون متكلما
غير صحيح فان كثيرا من الاحياء لا يصح ان يكون متكلما فلا يصح وصفه
بالكلام **الثاني** قولهم لو لم يتصف به لاتصف نقيضه غير مسلم
انصاف الجماد بالكلام من الصدين بل معاكلها الخالي عن السواد والبياض
**الثالث** ان قولهم ان ضده نقص غير مسلم لانه دعوى لا دليل عليها
فان قلت انه نقص في الشاهد فيكون في الغايب كذلك قلت هذا
قياس الغايب على الشاهد وهو غير مفيد للبقين مع ان القياس مشروط
وجود الجامع وليس محققا هنا لعدم الغايب للشاهد في كل الاحكام
**الرابع** ان ما ذكروه منتقض فيما لا يوافقون على ثبوته كالموسيد فانا
نقول الباري تعالى حي وكل حي يصح ان يكون لامسا فيجب ان يتصف به
والا اتصف بضده وضده نقص فيجب ان يتصف به فيكون لامسا
فما اجابوا عن هذا فهو جوابنا عن ذلك **الخامس** ان الكلام هل هو
قديم او حادث ذهبت المعتزلة ومحققوا المتكلمين الى الحدوثه وقالت
الاشاعرة والحنابلة بالقدم والحق الاول لوجوه **الاول** انه مركب من
الحروف والاصوات التي يمتنع اجتماع السابق منها مع اللاحق والمركب
حادث بالضرورة والسابق على الحادث بزمان مثله حادث ايضا
**الثاني** انه يلزم العبث لانه تعالى امر ونهى فلو كان الامر والنهي آزليين
لزم السفه والعبث لان الامر اما ان يفيد لنفسه وهو باطل او لغيره
وهو انما يكون مع وجود الغير ولما لم يكن في الازل موجودا لم يكن

يمكن الافاده حاصله فيلزم السفه والعبث **الثالث** انه يلزم الكذب في اخباره لانه قال انا ارسلنا نوحا الى قومه ولم يرسله لانه حادث فلم يرسله في الازل فيكون الاخبار كذبا لانه غير مطابق للواقع **الرابع** ان الله تعالى وصفه بالحدوث في قوله تعالى ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث والذكر هو القرآن لقوله تعالى وانه لذكر لك ولقومك فلا يكون قديما **قوله** الثامنة انه تعالى صادق وهو الخبر المطابق للواقع او الاعتقاد المخبر والمراد في نفس الامر وتقابله الكذب ويدل عليه قوله ان الكذب قبيح عقلا وهو ممتنع والا لنقص مستحيل عليه تعالى **اقول** من جملة صفاته الثبوتية انه تعالى صادق وعرف المصنف لتلك تعاريف **الاول** التعريف المشهور وهو ان الصدق هو الخبر المطابق للواقع في الخارج بحيث يكون الخبر حزء مطابقا للواقع **الثاني** تعريف للباحث بانه الخبر المطابق لاعتقاد المخبر لانه حينئذ يكون صدقا عنده لانه لو اخبر عما هو مطابق لما وقع مع انه لا يعتقده لم يكن صدقا عنده **الثالث** تعريف بعضهم انه الخبر المطابق لما في نفس الامر لان الخبر اذا اخبر بمطابق الواقع وانما اعتقد صحته ولم يكن في نفس الامر كذلك لم يكن صدقا فالاعتبار بصدق الخبر انما يكون مع مطابقته لنفس الامر وبمقابل الصدق الكذب في هذه الثلثة فعال في الاول انه الخبر الغير المطابق للواقع وفي الثاني انه الخبر الغير المطابق لاعتقاد المخبر وفي الثالث انه الخبر الغير المطابق لما في نفس الامر وهذه التعاريف وان كانت متقاربة الا انه قد يمكن تكلف الفرق بينها وتقرير البحث فيها وما ورد عليها من الاعتراضات مذكورة في كتابنا المسمى بمعين المعين

الصدق





لا تطل بذكره ههنا اذا عرفت ذلك فنقول هذه الصفة له تعالى برهان **الاول** انه لو لم يكن صادقا لكان كاذبا لعدم الواسطة بينهما لكن الكذب قبيح عقلا فيمتنع صدوره من الحكيم كما سياتي **الثاني** ان الكذب نقص لانه في مقابل الصدق الذي هو الكمال وضد الكمال نقص والنقص مستحيل عليه تعالى لوجوب اتصافه بصفات الكمال فلا يجوز ان يوصف بالكذب فيكون صادقا وهو المطلوب **قوله الفصل الثالث** في الصفات السلبية وفيه مسائل **الاولى** انه تعالى ليس بمركب عن شيء والمركب هو الملتئم من امور او ما له جزء وبقابله البسيط وقد يكون ذهنيا كتركيب الماهيات من الاجناس والفصول وخارجيا كتركيب الاجسام من الجواهر وكلاهما مستحيل عليه تعالى لان المركب بكليهما يتحيل تحققه وتحصله بدون اجزايه وهي مغايرة له لتقدمها عليه ولاشتقاقها منها عند بعضهم فيكون مفتقرا اليها فلو كان عدما لها لخلف وكلا لا يكون مركبا عن شيء ولا يتركب عنه شيء والا لكان قابلا معه للصورة الجسمية وهو خلف **اقول** لما فرغ من الصفات الثبوتية شرع في الصفات السلبية وقد عرفت وجه تقدمها عليها وقدم من الصفات السلبية انه تعالى ليس بمركب عن شيء على ما يأتي الصفات السلبية لان منها تعلم مخالفته تعالى لساير الذوات لان الذوات لا تخلو عن التركيب وفي الخصم المعقول لنا منه ليس الا السلوب والاضافات لان الاطلاع على حقيقة تعالى متعذر لان الاطلاع على الشيء انما يكون بالحد او الرسم



والرسم لا يفيد الاطلاع على الحقيقة والحد انما يكون بالتركيب من الجنس والفصل والتركيب يستحيل عليه لان بسيط فلا جنس له فلا فصل فلا يمكن الاطلاع على حقيقته واشار سيد الموحدين عليه افضل الصلوات واكمل التحيات الى ذلك في قوله يا من لا يعلم ما هو الا هو قال بعض الفضلا لا يعرف الله حق معرفته الا الله وكذلك لا يعرف النبي حق معرفته الا النبي ولا يعرف الملك حق معرفته الا الملك ولا يعرف الامام حق معرفته الا الامام ولا يعرف العالم حق معرفته الا العالم ولما امتنع العلم والتصور له تعالى كما سياتي امتنع ان يكون معلوما لاحد وفي قصة موسى مع فرعون دليل على ذلك فانه لما سأله بما المتضمنة للسؤال عن الحقيقة في قوله وما رب العالمين اجابه موسى بالصفات فقال رب السموات والارض وكما بينهما فقد فر فرعون مخاطبا لقومه ليتعجبوا كيف اساله عن الذات وهو يجيبني بالصفات فعاد موسى الى جوابه بخواص لظهر من الاول يقول لهم ورب اباكم الاولين فانه ظاهر عندهم من كون محدثا للسموات والارض وصار فرعون في المغالطة فقال لقومه مخاطبا لهم ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون فنسب موسى عليه السلام الى الجنون فلما راى اصراره على الجواب بالصفات وكلا تعرض موسى عليه السلام ببيان ان ما سالت عنه متعذر لانه لا يمكن الاطلاع عليه احد لاحد وفرعون وان كان يعرف ذلك الا انه غالط مع موسى ليتعجب الحاضرين اذا عرفت ذلك فاعلم ان المصدر في هذا البحث مسالتين **الاولى** انه تعالى ليس بمركب عن شيء عرف المركب بتعريفين احدهما انه الملتئم من امور يتوقف حصوله وانه على كل واحد منها



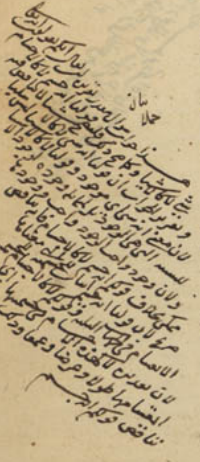
ومن عدم واحد منها لم يحصل الثاني ما له جزء اي الذي له جزء متحقق في ماهيته وبقابله البسيط فيقال هو الذي ليس له تلبس ماهيته من امور موجوده او هو الذي ليس له جزء اذا عرفت ذلك فالتركيب قد يكون ذهنيا بان يكون تحققه للمركب انما هو بحسب الذهن لا غير كتركيب ماهية الانسان اذا اريد بها ما عداه من الحيوانات من الجنس الذي هو الحيوانات والفصل الذي هو الناطق ومعلوم ان ماهيته في الخارج مركبا من عين ذلك بل تركيب الجنس مع الفصل يعني الماهية عما عداها ومفيد لوجودها في الذهن لا غير وقد يكون التركيب خارجيا كتركيب الاجسام في الخارج من الجواهر وتركيب البيت من السقف والجدار والفرق بينهما ان الاول يمكن ان يحمل كل واحد من اجزايه على كل من الباقيين المركبة منها فيقال الانسان حيوان والناطق انسان وفي الثاني لا يمكن ذلك فلا يقال السقف بيت ولا بيت سقف ويشتركان في كل واحد منهما تحقق تحققه وتحصله بدون اجزايه اما الذهني فلان عدم الماهية عما عداها من الماهيات عند الذهن بالضرورة متوقف على تعقل الناطق على الحيوان وتركيب كل واحد منهما مع الاخر في الذهن يحصل عند العقل واما الخارجي فظاهر لان وجود الكل بدون اجزايه ممتنع بل عدم واحد من الاجزاء يستلزم عدم المجموع وكلاهما مستحيل على الواجب تعالى لما عرفت ان المركب بكلا المعنيين متوقف على اجزايه واجزاء المركب عين وكل متوقف على الغير ممكن اما بوصف الممكن على اجزايه فقد تقدم بيانه واما معاير واجزاء المركب له فلوجوه الاول تقدمها عليه وتاخره عنها والمتقدم مغاير للمتاخر الثاني

الثاني استغناها عنه وافتقاره اليها والمستغني عن المفتقر الى محال سلبه عنها
يقال ايس بكل ويقابله عن الشيء نقيضه بمعنى انه لو كان مركبا لكان مفتقرا
الى غيره فيكون ممكنا هف الوجه الرابع انه لا تركيب عنده شيء ومعناه انه كما امتنع ان
يكون غيره جزءا منه كذلك يمتنع ان يكون هو جزءا من غيره لانه لو كان جزءا
من الغير لكان قابلا معه لدكل الغير المصور الاجتماع عنده والمجموع المركب منه
فيكون منفعلا وقابلا لانه الغير لان اجتماع الاجزاء وتركيبها انما يحصل بانفعال بعضها مع بعض وقبول انه كل واحد منها للاخر وكل قابل لانه غير
الغير يكون ممكنا ضرورة هف قوله الثانية انه تعالى ليس بجسم
ولا عرض ولا جوهر لان كل منها مفتقر الى مكان وكل وقتها الثابت لها
وكلاهما مستحيل عليه تع اقول من جملة صفاته السلبية انه تعالى ليس
بجسم ولا عرض ولا جوهر والجسم في اصطلاح المحققين من المتكلمين هو
الطويل والعريض والعميق وقال ابو الشعري ابو الوليد وعند هم ان كل
مولف جسم وانه كان مركبا جوهريا وهو مخالف للغة لان الجسم شيء من الحساء
التي هي عبارة عن كثرة الاجزاء وعند الحكماء الجسم ما يقبل على ثلثة ابعاد تقاطع
وطبيعي فالجسم التعليمي هو الطويل والعريض والعميق وعندهم ان نفس
هذه الابعاد بهما جسما تعليميا لانه يجب عند اهل التعاليم كالهندسيين
واما الجسم الطبيعي فهو الجوهر القابل لهذه الابعاد السلثة اعني الطول
والعرض والعمق المتقاطعة على الزوايا القوائم ويسمى طبيعيا لانه يبحث عنه
اهل الطبيعة فالمقدار زائد على الجسم الطبيعي عندهم ونفس التعليمي و
المتكلمون انكروا زيادته المعاندون على الاجسام وقالوا الطول بين الطويل



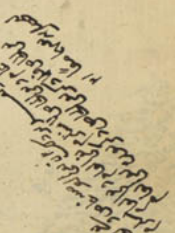


والعرض بنفي العريض والعمق نفيس وتسليس في هذا الخلاف كثير فائدة بل خلاف
لفظي للغوله بالمباحث العلمية واما العرض والجوهر فقد سبق بيان تعريفهما
اذا عرفت ذلك فاعلم ان الباري تعالى لا يصح وصفه بواحد منها لوجوب الازل
ان كل واحد منها مفتقر الى المكان اما بدا ته او بواسطة والمكان غيره وكل
مفتقر الى الغير ممكن فلو وصف الله تعالى بواحد منها لكان ممكنا تعالى الله عن
ذلك الثاني اما ان يتحرك ان كان واحد منها حادثا لانه اما متحرك او ساكن
والحركة والسكون حادثان كما تقدم وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
فلو كان الله تعالى جسما او عرضا او جوهرا لكان حادثا هذا خلف ونفي جميع
العقلاء ادرك ولم يخالف فيه الا بعض الحنابلة فانهم قالوا انه تعالى
جسم له طول وعرض وعمق حتى ان بعضهم قال انه جالس على العرش
وبعضهم قال انه لحم ودم وحواس جملة للايات المتوهمة على ظواهرها
وهو غلط فاحش وقلة تميز وعدم تفطن وارتكاب ترك الضرورة
فان الضرورة قاضية ببطلان ذلك فان كل جسم فمقدر وحادث تع
ويجوز الوجود بناء على ذكر بعضهم قال انه جسم لا كالاجسام وهو
تناقض صريح ولا تقاس على قولنا انه شيء لا كالاشياء لانه لا تناقض فيه
والقابلون بالاول يقال لهم المجسمة الحقيقية والقابلون بالثاني يقال
لهم المجسمة بغير الحقيقة قوله ويلزم منه ان لا يكون في محل وهو كذلك
الغور والحلول قيام موجود باخر تابعا له بحيث تبطل وجود المحال
بطلان وجود المحل خلافا للنصاري حيث قالوا انه حل في المسيح
وجسم من المتصوفة بانه حل في قلوب العارفين لان الحال في غيره





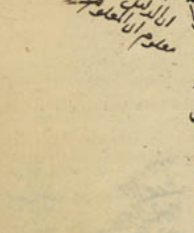
تستحيل تحققه وتشخصه بدون ذلك الغير فيكون مفتقرا الى غيره فيكون
ممكنا تع اقول لما بين امتناع كونه تعالى جسما شرع في بيان امتناع اتصافه
اللازمة عن الجسمية وهي اربعة الاولى انه تعالى لا يكون في محل ويعني
بالمحل الجوهر المقوم لما يحل فيه ونعني بالحلول قيام الموجود لا وجود احوط
تابعا له في تحصله بحيث يبطل وجود الحال ببطلان وجود المحل كالزوج
القائم بالجسم فان قلت قد ذكرتم فيما تقدم انه يستحيل ان يكون عرضا
وما يكون في المحل فهو عرض ولم قلتم ثانيا انه ليس في محل وحسبي لانا كيفما
بنفي العرضية قلت لا يكفي بنفي العرضية عن نفي الحلول اما اولا فلان نفي
العرضية يدل على نفي الحلول التزاما لا مطابقة ودلالة المطابقة اقوى
واما ثانيا فلان نفي الملزوم لا يستلزم نفي اللازم بل العكس واما ثالثا
فلان نفي الحلول هنا رد على من قال به فان القائل به انما يقول بالعرضية
ففي العرضية لا يرد قوله والذي ذهب الى اثبات الحلول لله تعالى
جمع من النصارى فانهم قالوا انه تعالى حل في المسيح وجمع من المتصوفة
قالوا انه يحل في قلوب العارفين الواصلين نهايه المعرفة وهذا المذهب
ضعيف جدا لان من المعلوم ان الحال في غيره تستحيل تحقق وجوده
وتشخصه في الخارج بدون وجود ذلك الغير فيكون وجوده موقوفا
على وجود ذلك الغير ومع وجوده موقوفا على الغير لا يكون واجبا
هف فان اراد والقائل بالحلول غير ما ذكرنا فلا بد من تصويره اولا ثم الحكم
عليه اما بنفي او اثبات وان اراد ما ذكرناه فقد عرفت بطلانه
لانه يلزم منه الامكان قوله وان لا يكون في جهة وهي مقصد
المتحرك الاينى ومتعلق الاشارة الحسية خلافا لكرامية فانهم قالوا







انه في الجهة الفوقية لما ورد من الظواهر النقلية مثل قوله الرحمن على
العرش استوى وهو فاسد لان الظواهر النقلية لها ما يبلات ومحامل
مذكورة في مواضعها وقد دلت الدلايل العقلية على امتناع الجسمية
ولو احتفها عليه فيجب تاويل ما ورد مما يوهم خلاف ذلك فنقول استوى بمعناه استولى
بملكه وقدرته لانه لا يجوز العمل بهما ولا الجمع النقيضان ولا الترك
لهما ولا ارتفاع النقيضان ولا العمل بالنقل واطراح العقل لاستلزام
اطراحه توجب العمل بالعقل وتاويل النقل والدليل على امتناع
الجهة اعني في الجهة مقدر وحادث هف اقول هذا هو الامر
الثاني في الامور اللازمة لنفي الجسمية وهو انه تعالى لا يصح ان يكون
في جهة والجهة عرفوها بانها مقصد المتحرك الاينى بالحركة وتعلق
الاشارة الحسية التي في امتداد موهوم اخذ من المشار منه با
المشار اليه وقد اتفق الكل على نفيها عنه الا الكرامية اصحاب عبد
الله ابن الكرام من المعتزلة فانهم ذهبوا الى ان الله تعالى في
جهة العرش اتباعا للظواهر النقلية مثل قوله تعالى الرحمن على العرش
استوى وقوله اليه يصعد الكلم الطيب وقوله تعرج الملايكة والروح اليه وغير ذلك من الايات الدالة ظاهرها على الجهة وهو
ضعيف وفاسد لان الظواهر النقلية لا يجوز العمل بها اذا
عارضها العقل وقد دلت الدلايل العقلية على امتناع الجسمية
ولو احتفها عليه تعالى فح لا يخلو اما ان يجب العمل بهما معا فيلزم
اجتماع النقيضين او الترك لهما معا فيلزم ارتفاع النقيضين



او العمل بالنقل واطراح العقل وهو عين حاير لان العقل اصل
النقل وهو فرع فاطراحه يستلزم اطراح فرعه الذي هو النقل
فوجب العمل بالامر الرابع وهو العمل بالعقل واما النقل فلانه
فيه طريقان احدهما التوقف فيه حتى يعلم سره وهو طريق اكثر
السلف الماضي ناويله بما وافق العقل وهو مذهب المتاخرين فانهم
قالوا الطواهر المنقلة لها مداليل ومحامل تحمل عليها دكر وهاني
مواضعها من المعاسير معنى قوله الرحمن على العرش استوى الاستيلا
فاطلق لفظ الاستوا واراد الاستيلا والاستوا معنى الاستيلا في
اللغة كثير منه قول الشاعر قد استوى بشر على العراق من
غير سيف ودم مهراق ذكر الاستوا واراد الاستيلا وقولهم
فلما علونا واستوينا عليهم تركنا هوصرعى لنسر وكاسيش وقوله
استولينا عليهم وانما حص العرش بالاستيلا لعظمه او لانه
محيط بجميع العالم والاستيلا عليه استيلا على الكل وبعضهم
يفسر العرش بالملك كما قال الشاعر قد نال عرش الملك بابل حين
ولما اثير ولا يار واراد بالعرش هنا الملك اي قد نال ملكا
وح اذا كان العرش في اللغة هو الملك ويكون معنى استوى على طاهره
معناه لان الاستوا على حقيقته انما ان يكون على الدوابات لا
الصفات فيكون المراد هو الاستيلا لامتناع معنى احى واما
قوله اليه يصعد الكلم الطيب وتعرج الملائكة والروح اليه والمراد
المحل امرة ولا سكنا انه السما كما قال تعالى وفي السما رزقكم وما



توعدون اذا عرفت دلك فالدليل على امتناع الجهة عليه تعالى
ان كل ما في الجهة يجب ان يكون في مكان وكل ما في المكان مفتقر
وحادث لانه اما ان يثابه او يجاوزه او يحاذيه او يحل عنها وح لما تقرر
اعني الحركة والسكون فيكون حادثا لما تقدم عرف انه ليس في مكان
لكان مفتقرا الى دلك المكان لان حصوله فيها اما ان يستغني عنها
فلا يحل فيها وح افتقاره فيكون ممكنا واصلا وذلك المكان ان كان قديما
لزم تعدد القدما وان كان حادثا لازم حدوث الحاجب اليه
فلزم التعدد على ذات الواجب لحدوث صفة لم تكن فيها وهو
محال فلا يكون في مكان وهو المطلوب قوله وان لا يصح عليه
البدن وهي ادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم هو ادراك المنافي
من حيث هو منافي لما بينهما مراجيين وهو من خواص الاجسام هذا
اذا كانا حسيين واما اذا كانا عقليين فالالم يستحيل عليه واما اللدة
فقال بعض الحكما وصاحب الياقوت بانها تعالى لانه مدرك
لذاته الكاملة بادراك كامل فكون احد مدرك لاعظم مدرك
بانم ادراك وذلك غاية البهجة والكمال وخالفهم باقي العلما
في ذلك وقالوا بنفيها اما بعضهم ففي اللدة العقلية اصلا وراسا
واخرون قالوا بذلك وان جاز مرجحه العقل الا انه ليس مراد الادب
لعدم ورودها في الشرع الشريف واسماوه متوقفة على الاذن الشرعي لا
يصح التجم لها مزدوجا الاذن ولم يرد هذه اللفظة في الشرع فلا
يصح اطلاقها عليه اقول هذا هو الامر الثالث من الامور المقدرة



عن الجهة وهو انه تعالى لا يصح ان يكون موصوفا باللدة والالم
وعرف اللدة بانها ادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم
ادراك المنافي من حيث هو منافي وشرط الحيثية في الشرطين
لان ادراك الشي من حيث كونه ملايما او منافيا يوجب لذة والم
ما ومع ذلك فان الشي قد يكون له جهتان جهة ملايمة وجهة
منافاة فادراكه مطلقا لا يوجب احدهما بل ادراكه
من حيثية الملايمة موجب للذة واذا كان من حيث المنافاة موجب
للالم كالسيف فان ادراكه من حيث كونه حليه يوجب اللذة ومن
حيث كونه قاتلا يوجب الالم فلهذا شرط الحيثية فيهما وعرفهما
بعض المتكلمين فقال اللدة هي الكيفية الحاصلة عند بعض المدرك
الى الاعتدال والالم الكيفية الحاصلة عند بعض المدرك الى
الفساد وعرفهما الرئيس في كتاب الاشارات بان اللدة ادراك
ونيل لما هو خير وكمال من حيث هو خير وكمال بالنسبة الى المدرك
والنايل والالم ادراك ونيل لما هو شر وآفة من حيث هو شر وآفة
بالنسبة الى المدرك والنايل فشرط مع الادراك النيل وهو
الاصابة والوجدان لان يدرك ولم ينل لا يحصل اللدة والالم فان
مزاد ادراك صورة حسنة ولم ينلها لم تحصل له اللدة وكذا
القول في الالم وشرط الحيثية فيهما لما بيناه اولا واختلف
الحكما والمتكلمون في انهما مراجيين لاعتزامه لا فقال المتكلمون
انهما مراجيين فيهما متوقفان على المزاج الذي هو عبارة عن تفاعل

كيفيات



كيفيات متضاده يحصل من كسر سورة كل واحد منها بالاخرى يعني ما
المتضاده كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فكيفية الحار مثلا يكسر
كيفية البارد ويكسره فيحصل كيفية متوسطة بينهما وكذلك في الرطب
واليابس هذا قول الاطباء اعترض عليه الحكما بانه يلزم ان يكون المنكسر
كاسر المغلوب غالبا وهو محال فلهذا اراد واني تعريف المزاج لفظ
مبادئ فقالوا المزاج كيفية تحصل من تفاعل مبادئ كيفيات متضادة
ويحتوي قولهما ان كيفية ماده الحار مثلا تكسر صورة كيفية البارد
وكذا ماده كيفية البارد يكسر صورة كيفية الحار فلم يكن المنكسر كاسرا
والمغلوب غالبا وقالوا لكنا نجد كيفيات مزاجيين ان كان معتدلا
مزاجا حواسا وتسمى حسنا وان لم يكن معتدلا بل اجنح احد الحواس كانت
عقليين وح لا يكونان مزاجيين لانهم قالوا ان الالم واللدة لا
يدركان بهما مزاجيين ادراكا فان كان الادراك حسنا فيهما حسيان
والا فعقليان اذا عرفت ذلك فاعلم انا للامر الحكما والمتكلمين
انفصالا عن نفي اللدة والالم المزاجيين عنه تعالى لتوقفهما على
المزاج المتوقف على التركيب الذي هو من خواص الاجسام المستحيل
ذلك على الواجب تعالى واما اللدة والالم العقليان قالا لا يستحيل
عليه لما لانه عبارة عن ادراك المنافي ولا منافي له تعالى لان
ما عداه معلول له والمعلول لا ينافي العلة والالما وجد عنها واما
اللدة العقلية فقال الحكما بانها تعالى وتابعهم على ذلك
الشيخ ابو سعيد ابن ابو خير في كتاب الياقوت وحكى فيه انه

صنف في هذه المسئلة كتابا وسماه بكتاب الابتهاج ولم يتهنى لنا الوقوف
على ذلك الكتاب وتحقيق ما ذهبوا اليه انه تعالى انه تعالى في ملكه
لذاته اعني عالم لذاته كما تقدم وذاته كاملة لاتصافها بصفات
الكمال على اتم ما ينبغي فهو بعد ذاته الكاملة بادراكه الكامل اعني
علمه التام فكون تعالى اجل مدرك اي اجل عالم لاعظم مدرك
اعني معلوما وهو ذاته بالتمام ادراك وهو علمه هذه الثلثة اعني
المدرك والمدرك والادراك متغايرة بحسب الاعتبار وكما
ريب في ان ادراك الكامل بالكامل للكامل في غاية البعد والكمال
وباقي المكلمين منعوا من ذلك وقالوا بنفي اللذة مطلقا سوى كما
مزاجيا وعقليا واختلفوا في نفيها على طريقين معظمهم نفي اللذة
العقلية اصلا ورأسا وقالوا اللذة لا تكون الا مزاجية حتى ان بعضها
بعضهم قال انها ليست وجودية بل هي عدمية وعرفها بعضهم
عبارة عن الخلاص عن الالم واليه ذهب محمد بن زكريا الطبيب
وبعضهم قال ان اللذة العقلية وان جاز وجودها في حقنا وجاز شعورنا
بوجودها في حقه من جهة العقل الا ان اطلاقها عليه ليس من الادب
لان صفاته اسماؤه تعالى وصفاته توقيفية اي متوقفة على الاذن
الشرعي وهذه اللفظة لم ترد في الشرع الشريف فلم يجز التهجم بها بدون
اذن منه لجواز ان لا مناسبة بين وجه اخر ومن هذا الباب قول
سيد العابدين عليه السلام والله لولا ما ندبت اليه من ذكرك لزهدت
عن ذكري اياك وما اجدر هذا البحث قول بعضهم





واياك واسم العامر به انني اخاف عليها من فم المتكلم قوله
وانه لا يصح عليه الاتحاد وهو صيرورة الشيئين واحدا اختلفا فالبعض
الصوفية وجمع من النصارى فانهم قالوا التحدت لاهوتية الباري
مع ناسوتية عيسى لان المتحدين ان بقيا موجودين فلا اتحاد وان
عدما او وجد ثالث فلا اتحاد وان عدم احدهما وبقي الاخر فلا
اتحاد فهو غير معقول ولان الغير الذي اتحد به الواجب لا يخلو
ان يكون واجبا لاستحالة تعدد الواجب فيكون ممكنا فيكون ظليا
بعده ان كان واجبا صار الممكن واجبا وان كان ممكنا صار الواجب
ممكنا وكلاهما محال اقول هذا هو الامر الرابع من الامور
اللازمة عن الجسمية وهو انه لا يصح ان يكون متحدا بغيره والاتحاد
يقال على معنيين مجازي وحقيقي اما المجازي فهو صيرورة الشيئ
شيئا اخر اما بالكون والفساد كصيرورة الماء هواء والهواء ماء او
باضافة شئ اخر اليه كصيرورة التراب طينا والطين عجينا باضافة الماء
اليه واما الحقيقي فهو صيرورة الشيئين الموجودين شيئا واحدا
موجودا من غير زيادة ولا نقصان وقد اتفق اكثر العقلاء على
نفيه وخالف فيه بعض الصوفية فذهبوا الى ان العارف الواصل
تتحد ذاته مع ذات الواجب تعالى وبذلك نطقت اشعارهم و
تكلمت به مشايخهم فمن الشعر المنسوب اليهم وقول بعضهم

الهوى ايها السايل عني فتنا ... لو ترانا لم تفرق بيننا
نحن روحان حللنا بدنا ... نحن من اهوى ومن اهوى انا
تضرب الاوصاف في الحب بنا ... نحن روحان حللنا



فاذا ابصرتني ابصرته واذا ابصرته ابصرنا وقول الاخر حللت
نفسك في نفسي كما تحل الخمر بالماء الزلال فاذا سرك شئ سرني
فاذا انت انا في كل حال وقول بعضهم وقيل انه حسين ابن منصور
الحلاج سبحاني ما اعظم شاني وقول بعضهم انا الحق وكذلك حج
من النصاري ذهبوا الى اتحاد الباري تعالى مع المسيح بان اتحدت
لاهوتية الباري تعالى ناسوت المسيح ناسوتية عيسى التي هي صفة الله
ولهم في ذلك اختلاف وغاليط كثيرة لا فايدة في ايرادها وقد ذكرنا
افولهم مستوفى في كتاب معين المعين اذا عرفت ذلك فاعلم
انهم ان ارادوا بالاتحاد الذي ادعوا بثبوته للواجب تعالى ما
ذكرناه اولا فهو مستحيل على الواجب تعالى اما المجازي فظاهر
لاستحالة الكون والفساد والتركيب عليه تعالى واما الحقيقي فلكون
الاول انه غير معقول لان المتحدين بعد الاتحاد ان بقيا موجودين
فلا اتحاد وان عدما معا وجد ثالثا فلا اتحاد لان الحاصل
ليس واحدا منهما ولا انهما وان عدم احدهما وبقي الاخر فلا اتحاد
ايضا لان المعدوم لا يتحد بالموجود فهو حال غير معقول ولا متصور
واما لا يكون معقولا في نفسه ولا متصورا كيف يصح انباته
لغيره فان ثبوت الشئ لغيره فرع على ثبوته في نفسه الثاني ان ذلك
الغير الذي اتحد به الواجب لا يخلو اما ان يكون واجبا او ممكنا
والاول صحيح لاستحالة تعدد الواجب كما ياتي والثاني لا يخلو اما ان
يكون الحاصل بعد الاتحاد واجبا او ممكنا فان كان واجبا صار





الممكن الذي اتحد مع الواجب واجبا هذا خلف لان انقلاب الحقيقة
من الامكان الى الوجوب غير جايز وان كان ممكنا صار الواجب ممكنا
هذا خلف وحينئذ الاتحاد غير متصور على كل وجه وان اراد
بالاتحاد غير ما ذكرناه او لا فلا بد من تصوره ثم يحكم عليه بسبق التصور
بالتصور قوله الثالثة في استحالة قيام الحوادث به تعالى انه تعالى لا
لا يصح ان يكون تعالى محلا للحوادث والا لكان منفعلا عن غيره فيكون
ممكنا ولان ذلك لا يتاتى الا بان يكون صفة كمال لاستحالة اتصافه تعالى
قبل وجود محله خاليا عن الكمال فيكون ناقصا تعالى الله عنه
وللمخالف في هذه المسئلة الكرامية فانهم قالوا انه تعالى لو لم يكن
قادرا في الازل ثم صار قادرا ولم يكن عالما ثم صار عالما فقد تجدد
المقدور والمعلوم ويحتاج الكلام معهم ان صفات الواجب تعالى
لها اعتباران احدهما بالنظر الى نفس القدرة الذاتية والعلم الذاتي
والثاني بالنظر الى تعلق تلك الصفات بمقتضاها كتعلق القدرة بالمقدور
والعلم بالمعلوم فان عنوا بالمتجدد الثاني سلمنا لكن ذلك امور اضافية
ذهنية اعتبارية لا تقتضي تجدد ها شيئ من المحالات وان عنوا المتجدد
وان عنوا بالمتجدد نفس الصفة التي هي القدرة الذاتية والعلم الذاتي
فباطل لما بيناه من لزوم الانفعال والتغير بحدوث امر لم يكن فيها
وذلك مما يتعالى الواجب عنه تعالى اقول من جملة صفاته السلبية انه
تعالى يستحيل ان يكون محلا للحوادث وقد يراد بالحوادث ههنا
الحركة والسكون والحق ههنا ما اشار اليه مولانا امير المؤمنين علي عليه السلام

وهذه المسئلة انفق عليها اكثر العقلاء الحكماء والمتكلمين وان كان
وان كان الكلام فيها طريق لانطول بايرادها هذا المختصر وصرح
الكراميه بالخلاف فيها فذهبوا الى جواز قيام الحوادث بذاته وقالوا ان
صفاته الكماليه كلها حادثة فلم يكن عندهم في الاول قادرا ثم صار قادرا
فلم يكن عالما ثم صار عالما عند تجدد المقدور والمعلوم وكذلك في جميع
الصفات الاضافيه وهو غلط فاحش حصل لهم من عدم تفطنهم في معنى
الصفات الحقيقيه والاضافيه او الاضافيه لاغير وتحقيق الكلام معهم
ان نقول صفات الواجب تعالى وتقدس باعتبار ان اربع الاول
ما يطلق عليه لاعتبار شئ اخر وهو لفظ الله والحق لاغير الثاني ما
يطلق عليه باعتبار الاضافه لاغير كالقادر والعالم والخالق والرازق
الثالث ما يطلق عليه باعتبار السلب خاصه كالفرد والواحد والغني
الرابع ما يطلق عليه باعتبار اضافه وسلب معا كالحي والواسع والرحيم
نقول الصفات الاضافيه كالقدره والعلم والاراده لها اعتباران
احدهما ان ينظر اليها من حيث انها لاغير فنظر الى القدره المؤثره
والعلم الذاتي لان هذه الصفات الاضافيه لها حقائق وآثار الاضافيه
فنظر اليها مع قطع النظر عن الاضافات الباقي ان ينظر اليها من حيث
الاضافات فينظر الى القدره من حيث تعلقها بمقتضاها اعني المقدور
لان القدره صفه حقيقيه تلزمها الاضافه الى المقدور وينظر الى
العلم باعتبار تعلقه بمقتضاه الذي هو المعلوم لانه ايضا صفه حقيقيه
تلزمها الاضافه الى المعلوم وكذلك باقي الصفات وحق نسميهم فنقول



ان عنوا بالمجرد في وجوده لم يكن قادرا ثم صار قادرا ولم يكن عالما ثم صار
عالما الامر الثاني اعني تعلق تلك الصفات بمقتضياتها اعني المقدور و
المعلوم فهو مسلم لكن ذلك التعلق امر وهمي اضافي في اعتباري متجدد ومتغير
متغاير بحسب تجدد المتعلقات وتغيرها وتغايرها ولا يلزم من ذلك
شئ من المحالات وانما عنوا بالمجرد ونفي الصفات اعني نفي القدره ونفي
العلم لامن حيث التعلق بالمقدور والمعلوم فهو فاسد لما بينا اولا من
لزوم انفعال الذات وتغيرها بحدوث امر لم يكن فيها ولزوم النقص
لها وكونها كاملة بغيرها لا بنفسها وكل ذلك من خواص الممكنات ومع
ذلك فانا نقول هذا البحث في الحقيقه ساقط من درجة الاعتبار لانه
موقوف على كون الصفات زائدة في ذاته خارجا متغايرة لها فنه
ونحن لا نقول بذلك بل نقول ان صفاته تع نس ذاته في الخارج و
الزياده انما هي في الذهن لاغير كما سنثبته فيما بعد ان شاء الله تعالى
وحق لا صلاح الى البحث معهم في ذلك قوله الرابعه في اسحاله
رويته تعالى البارئ تعالى لا تصح رويته بالبصر لا في الدنيا ولا في الاخره
لاحد من الناس ولا غيرهم خلافا للمشبهه والمجسمه والمعتزله حيث حكموا
بجوازه وقالوا تصح رويته فالبحث معهم لان المشبهه والمجسمه لما قالوا بجسميته
صحت رويته عندهم واما صحة رويته المجرد عن الجهه والمكان والجسميه فامر
يحيله العقل ودللنا على عدم جواز الرويه معقول ومنقول اما الاول فلان
كل مرئي لابد ان يكون في جهه لانه اما مقابل او في حكمه وكل ما في جهة مفتقر
وحادث تعالى الله عنه ولانه لو صح ان يرى لرؤي الان لان الشرائط

حاصله

والخروج الشعاع بل الحاله الحاصله مرويه التي بعد العلم به قال الشيخ المراد
وهذه الحاله المذكور غير معقوله لانها اما ان يراد بها حصول العلم البين
بعد عدمه وقد ذكر ليس رويه والالم يتصور منه الا الرويه اذا عرفت
ذكر فاعلم ان المطلب مستدل على استحاله الرويه البصريه بالمعقول والمعول
اما الاول فمن وجهين الاول ان المعقول من الرويه البصريه هي تقابل الجارحه
بحيز المرئي في لابد ان تكون المرئي مقابلا للجارحه او في حكم المقابل لها كالصوره
في المراه وكل مقابل للجارحه او في حكمه تكون في جهه صرورة وحادثه كما سبق هذا الثاني لو
صحت الرويه له تعالى لوجبت الان لان الشرايط حاصله والموانع
مرتفعه وكل ما حصلت شرايط الشي وارتفعت موانعه وجب حصوله
اما حصول الشرايط فهي حوار كونه مريا وسلامه الحاسه او غيرها من
الشرايط على ما سبق في رويته نعم بالاجماع واما ارتفاع الموانع فلانه لا
مانع الا كونه لا يصح ان يكون مريا ومع ثبوت الصحه يرتفع المانع لكن
حصول الرويه الان لليس بموجود فلما لم يكون الرويه جايزه والا
لوجب حصولها الان كما عرفت والالزم حصول امر زايد في الاخره و
ذكر يستلزم نقوا الواجب بحصول امر لم يكن حاصلا فاذا امتنعت
الرويه في الدنيا مع حصول شرايطها امتنع حصولها في الاخره ايضا
والالزم التغاير المذكور واما الثاني اعني المعول فمن وجوه الاول ان
موسى عليه السلام لما سال الرويه بقوله رب ارني انظر اليك اجابه الله تع
بقوله لن تراني اى لا تراني ابدا لان لن لنفي التابيد بدلا على اهل اللغه وادا



لم يره موسى عليه السلام مع عظم مرتبه في النبوه وشرف منزلته في الرساله
وكونه كليم الله عز وجل بل صنع منها كان غيره من صحبته الاستاره الى
بالمنع بطريق الاولى فان قلت ان لن لم تكن للتابيد لما كانت لنفي المتي
في زمان ما وقد وقع في قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا مع انهم قد تمنوه
في الاخره في قوله نع ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك قلت ان لن ترد
ويراد بها الزمان الممتد طول وقد ترد ويراد بها الدوام فحملنا
لن في قوله لن تراني على الدوام لمطابقه الدلايل العقليه على امتناع
الرويه مطلقا على التابيد وحملنا لن في قوله ولن يتمنوه ابدا على الزمان
الممتد المتطاول لورود التمنيه باخبار الله تعالى عنهم في الاخره الثاني
قوله نع لا تدركه الابصار فيكون اثبات ادراك الابصار له في زمان
ما او على حال ما نقصا تعالى مدح لان نفي النقص مدح نقص
بالصريح وكل كلام وقع بين مدحين فهو مدح اذ لا يعقل ان
يكون مدحا اما انه كلام وقع بين مدحين فلان قبله ذكر الله
ربكم خالق كل شي فاعبدوه وهو على كل شي وكيل وهو مدح بالاتفاق
وبعده هو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير وهو مدح ايضا و
اما ان كل كلام وقع بين مدحين يجب ان يكون مدحا لانه لولا ذلك
لكان الكلام ركيكا لان وقوع ما ليس بمدح بين مدحين ركيك في
كلام العرب لفهم قول القايل فلان شجاع كريم عالم حليم والبخل الجبن
ورع ولا يصح وصف كلامه تعالى بذلك لانه في غايه الفصاحه فلم



لا تدركه الابصار سلب العموم لا عموم السلب فلا يسلم سلب العام سلب
الخاص فيكون المعنى كل الابصار لا تدركه وذلك لا يستلزم نفي ادراك مجموع الابصار
بل بعضها قلت ان قوله لا تدركه الابصار سالبه كليه فيكون مفهومها عموم
السلب لا سلب العموم لان نقيضها بعض الابصار تدركه وهي موجبه جزيه
ونقيضها السلب الكلي فيكون المراد لا تدركه شي من الابصار على سبيل العموم
لان نفي السالبه الكليه ذلك اذ لو كان المراد سلب العموم كما ذكرتم كانت
السالبه هنا جزيه حتى يكون نقيضها الموجبه الكليه وهي قولنا كل الابصار
تدركه وهو غير صحيح اجماعا الثالث ما ورد عن علي عليه السلام في
قوله تراه العقول بحقايق الايمان ولا تراه العيون بمشاهده العيان
فاثبت الرويه المجازيه التي هي بمعنى العلم ونفى الرويه بحقيقته التي هي الرويه
البصريه وهو نص صريح لا يحتمل التاويل قوله واحتجت المعتزله بقوله تعالى ردي
فان الاشتراك في الوجود لا يوجب الاشتراك في الرويه فان كثيرا
من الموجودات لا يصح رويته مع انا نمنع التعليل بالوجود ونجوز ان
يكون ما لا يرى موجودا كان عدميا الان المعلل انما عدمي وجود
تعليل العدمي بمثله وتعليل الوجودي بالعدمي مع استحاله تخلف فيما
لا يزال يقترن عليه كالملزوم ونقلا كليس بحجه فان سوال
موسى كان لبوجه نص القرآن او لتطابق الادله واستقرار الجبل
المعلق على الرويه محال لانه حال يحل الرب له فيكون محكما صرورة والاستقرار
حال لحركه محل فالمعلق عليه محل فالرويه كذلك وفي قوله الجبل ربها اضمار وهو



القسم الرابع

الى ثواب ربها والنظر المفيد ورتب الا يوجب الرويه كقولهم نظرت
الى الهلال فلم يروه او يكون الى اسم واحد الا الاوهي النعم كما حكاه السيد
المرتضى محتجا بقول الازهري لا يقطع رحما ولا يخون الى اي النعم والحديث
ان صح نقله فهو كناية عن الكشف التام وهو صيرورة المعارف بحيث صيرورة
يوم القيامه ضروريه اقول لما ذكر الاستدلال على استحاله رويته تعالى
بالبصر شرع في الرد على المخالفين في جوازها وابطال حجتهم واثبات الحق
عنها وذكر في بعض الجواب وجه لابد لنا من بيانه لتجهم اولا ثم نذكر الجواب
الذي ذكره مستانفا فنقول احتج الاشاعره على جواز رويته تع
بالبصر بوجهين معقول ومنقول اما المعقول فقالوا انه تعالى موجود وكل
موجود يصح رويته اما الصغرى فقد تقدم بيانها واما الكبرى فلان الجوهر
والعرض مرتبان فاشتركا في صحه الرويه فلابد لهما من علة مشتركه ولا معنى
الا الوجود ولكن وجد والكل وجد فلا يصح للعليه لانه عدمي وتعليل الوجودي
بالعدمي عين محال فلم يبق الا الوجود وهو حاصل في حق الواجب تعالى
فيساركه الجوهر والعرض في العله المصححه للرويه فتصح الرويه له تعالى لان
وجود العله يستلزم وجود المعلول واما المنقول فمن وجوه الاول ان موسى
عليه السلام سال الرويه فيكون جايزه لانها لو لم يكن كذلك لم يجز احد من
امة كون موسى جاهلا بصفات الله تعالى فيلزم ان يكون بعض من خالهم
اعلم من النبي بصفات الله تع او كونه عاصيا بسواله ما علم انه لا يجوز حصوله
وكلاهما مستحيل في حق النبي فتكون الرويه جايزه الثاني ان الله تعالى علق
الرويه على استقرار الجبل اعني سكونه بعد تحركه والسكون بعد الحركه وجود

كتابخانه مدرسه عالي سپهسالار

بالنسبة الي الجسم ممكن فالرويه معلقة عليه والمعلق علي الممكن ممكن فيكون
الرويه ممكنة وانا نعني بصحة الرويه الامكان حصولها الثالث قوله تعالي
وجوه يومئذ ناظرة اي حسنة الي ربها ناظرة اي منتظرة ثوابها وذلك
هو معني الرويه لان النظر المقرون بالي يوجب الرويه ولان الاية في
سياق بيان النعم فلا يكون معناها الانتظار لانه منافٍ لما ذكر بقوله
العابسة الانتظار موجب للاصفرار والانتظار موت احمر فيكون حاصله لا
منتظره وهو المطلوب الرابع قوله عليه السلام انكم سترون ربكم يوم
القيمة كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رويته تقريب الجواب
الذي ذكره المص اما عن الاول اعني المعقول فمن وجوه الاول ان
الاستراك في الوجود لا يوجب الاستراك في الرويه فان كثيرا من الموجودات
لا تصح رويتها كالطعوم والروائح والحرارة والبرودة وغيرها
كثير مما الاعراض فنقض الكلية القائلة بان كل موجود يصح رويته
واذا انتقضت كبرى القياس المذكور بطل الثاني المنع من كون
العلة المصححة للرويه في الجوهر والعرض المشتركة بينهما هي الوجود بجواز
ان تكون العلة المشتركة بينهما المصححة للرويه هي الحدوث ولما امتنع
علي الواجب تعالي امتناع الرويه عليه لعدم المشاركة في العلة
فقولكم ان الحدوث عدمي فلا يصلح للتعليل قلنا لا نسلم انه عدمي بل
هو وجودي لانه عبارة عن الوجود الحاصل بعد العدم فيكون وجودا
وجودا لا عدما سلمنا انه عدمي لكن المعلل اعني صحة الرويه امر عدمي
وجاز تعليل العدمي بمثله سلمنا ان صحة الرويه وجودية لكن جاز تعليل

الوجودي



الوجودي بالعدمي كتعليل وجود احد الضدين بعدم الاخر السادس جاز ان
يكون العلة هنا الامكان ولم قلتم انه لا مشترك بينهما الا الوجود او الحدوث
قان دلكم عليه سلمنا فان الامكان ايضا مشترك بينهما فجاز ان يكون هو
المعلل لصحة الرويه فيمتنع علي الواجب تع لاستحالة الانصاف به السابع
ان هذه الحجة يجب فيها لا توافقون علي مقدمة لم تع الا حاديا به
فهو حيوان وبيان الاسحاب ان نقول الباري تع موجود وكل
موجود يصح ان يكون مرئيا ومتشموما ومذوقا والصغرى ظاهرة
وبيان الكبرى ان الجوهر والعرض مشتركان في صحة الملموسية والمذوقية
والمشمومية ولا مشترك بينهما الا الوجود والحدوث والحدوث
لا يصلح للعلية كما عرفت فتكون العلة للصحة لديك هي الوجود
وهو حاصل بتع حقة تعالي وحصول العلة يستلزم حصول
المعلول فيجب ان يكون مرئيا ومشموما ومذوقا مع انهم لا يقولون
بذلك واما عن الثاني اعني المنقول فاما عن الوجه الاول فمن وجهين
الاول ان سؤال موسي كان لقومه لا لنفسه بدل عليه نص القرآن
في قوله تع فقد سالوا موسي اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة
فان قلت فلم اضاف السؤال الي نفسه قلت انما اضافه الي نفسه
لانه صار رئيسهم وهو الواسطة بينهم وبين الله وكان هو المكلم
في الحقيقة والثاني انه اذا اضاف السؤال الي نفسه ومنع منها كان
حسما لمادة سوالهم لانه اذا امتنع منها كان تواهم اولي بالمنع
بطريق اولي لسرفه عليهم وعلو مرتبته وقرب منزلته فلا يطمعون



بعد ذلك في حصولها لهم وللغير بهم واذا تبطن العاقل عرف ان هذه الوقعة
من ادل الدلايل علي استحالة الرويه في حق الواجب تعالي لانها لو
جازت بوجه من الوجوه لكان الواجب حصولها في تلك الحالة لسبقها
مجيء النبي عليه السلام فلما منع وعوقب من سوالها وسبوا الي الظلم
في قوله تعالي فاخذتهم الصاعقة بظلمهم دل علي انهم سالوا ما لا يجوز في
الحكمة سواله وممتنع في الوجود الخارجي حصوله وكلفوا النبي عليه السلام ما
لا يكون من تكليفه وطلبوا منه امرا لا يمكن حصوله بطريق العقل مع
معرفتهم بذلك فلهذا استحقوا العقوبة الثاني انه سلمنا ان كون سؤاله
لنفسه فرارا دله نعني ان موسي عليه السلام كان عالما بامتناع ذلك
عليه من العقل واراد الاستدلال عليه بالنقل لانه كلما كثرت الادلة
قوي الاعتماد واما عن الوجه الثاني فلان الرويه المعلقة علي استمرار
الجبل محال لانه علق الرويه علي استقرار الجبل حال الرؤية وهو
الحال التي يجب ان يكون صحيحا بالضرورة والا لكملت الرويه مع انها
لم تحصل بالاجماع فتكون الرويه معلقة علي استقرار الجبل والساكن
في الزمان الواحد في الجسم الواحد محال لاستحالة اجتماع المتماثلين
في المحل الواحد في الزمان الواحد والمعلق علي المحال محال فالرويه
محالة او نقول ان حرف الشرط يقلب الفعل الماضي مضارعا فيكون
معني فان استقر الجبل لا يصير مستقرا في الحال ولا بعده حتي نراني
ولهذا ان الجبل لا يكاد يكون وتقطع قطعا فلا يحصل له الاستقرار علي حال
ما وذكر مرادنا الدلايل علي ان الرويه من المحالات التي لا يمكن حصولها



بوجه ما واما عن الوجه الثالث فمن وجوه الاول ان في الكلام اضمارا تقديره
الي ثواب ربها او الي نعم ربها واما عدولنا الي التاويل عن الظاهر للتطابق
بين العقل والنقل لوجود المعارض العقلي الثاني ان النظر يجيء ان يراد
به الانتصار وقولهم النظر المقرون بالي غير الرويه غير مسلم فانهم يقولون
نظرت الي الهلال فلم اره وقال الشاعر وجوه يوم بدر ناظرات الي ربها
الثالث سلمنا ان الرويه لم يحصل هناك بالاجماع وقال الاخر واذا نظرت
الكم ملكت والبحر وكذبني فما ومن المحال وقوع الرويه والجنة بهما
وقولهم ان الاية في سياق النعم فيكون حاصله لا منتظرة قلنا انها تكلمت
عن حال الناس قبل حصول اهل الجنة واهل النار في النار فيكون خاليا
الانتظار لا الحصول فلهم الي انتظار موجب للهم وهو نبأ في كونها وجوها ناظرة
فلسنا لا نسلم ذكر لانه الانتصار الموجب للهم هو الانتصار الذي لا تيقن
حصوله اما اذا كان حصوله منتفيا فانه موجب للسرور فالمنتظر لها
متيقن الوصول لانه وعد من لا يخلف وعده ولهذا قيل الماموول حاصل
من المامول الثالث ما اختاره السيد المرتضي رحمه الله وهو ان الي هنا
ليست حرفا بل هي اسم واجد الا انه وهي النعم واجمع عليه بقول الاخر
ابيض لا تهب الرذال ولا يقطع رحما ولا يخون الي اي الا يخون نعمه فيكون
المراد ناضرة نعمة ربها ويكون النظر علي حقيقته واما عن الوجه الرابع
فان الحديث المذكور حديث احاد فلا يعارض الدلايل القطعية العقلية
مع جواز الرويه بالبصر مع انه قابل للتاويل لان قوله انكم ترون ربكم
كما ترون القمر ليلة البدر لا يدل علي الكشف التام وهو ضروري المعارف يوم القيمة ضروريا لان

الرويه يقال بالاشتراك اللفظي على المشاهده بالبصر وعلى المشاهده بالبصيره
والمراد هو الثاني وقد ورد في اللغه والقرآن ذكرا لما القرآن فقوله تعالى الم
تر كيف فعل ربك باصحاب الفيل معناه الم ير بالمشاهده بالبصر لانه ولد
عام الفيل فيكون المراد بالبصيره اعني العلم واما اللغه فقول الشاعر رايت
اسدا دسمي نزالا واسكم فكيف قاطنينا اي علمت الله واذا امتنع الرويه
البصريه كان المراد بالبصيره ويكون معنى الحديث انكم تعلمون ربكم يوم
القيمه علما ضروريا لا تحتاجون فيه الى الاستدلال والكسب بخلاف
علمكم به في الدنيا فانه نظري بطريق الاستدلال ولما كان العلم الضروري اتم
واكمل واظهر واثبت في اطلاق اسم الرويه عليه مجرى الحقيقه فلا حاجه الى
نفي الشرك عنه تعالى اقول مرجع صفه السلبيه انه تع لا شريك له ولا
مثل ولا ضد فانما كانت هذه الصفه من الصفات السلبيه لانها ترجع الى
الوحدانيه لكن معنا سوي ذلك فهي بالنظر الى معنى سلبي وان كان مدلولها
ثبوتيا ولهذا ان بعض المصنفين جعلها في الصفات الثبوتيه
نظرا الى اللفظ ونحن لما لاحظنا المعنى جعلناها في الصفات السلبيه
وهذه المسئله من اعظم مسايل علم الكلام واشرفها لانها اصل التوحيد الذي
هو اصل علم الكلام ومدار مسايله لان التوحيد عباره عن اثبات
صانع واحد لا شريك له وباقي المسايل فانها تبعه لهذه المسئله وانما
اخرناها وان كانت مرتبتها التقدم لان دلايل الوحدانيه متوقفه
على ثبوت القدره والعلم والاراده ولهذا اخرها المتكلمون عن هذه
المسايل اذا عرفت ذلك فقد ذكر المص في هذه المسئله مباحث



الاول نفي الشريك والمدعى ان الله تع واحد ومعناه لا ثبوت واجب
له بل نفي الشريك له في وجوب الوجود والدليل على ذلك وجوه ثلاثه الاول
وجب الاستدلال لكلما وتقريره ان يقال لو كان في الوجود واجبا وجد
اثنان كل في وجوب الوجود وامتاز كل واحد منهما عن الاخر لما كان كل من الاثنين
بل واحد هف وح نقول ما به امتاز تركب غير ما به امتياز ضرورة ان
المشترك لا يكون مميزا فلزم ان يكون ح كل واحد منهما مركبا مما به الامتياز
ومما به الاشتراك وكل مركب ممكن كما عرفت فيكونان ممكنين لا واجبين هف
الثاني دليل المتكلمين وتبعهم دليل التمانع وهو دليل شريف اشار اليه في
الكتاب العزيز بقوله تعالى لو كان فيهما الهه الا الله لفسدتا وذكر المص
في تقرير هذا الدليل وجهين الاول تقدير المتعددين وهو ان يقال لو كان
في الوجود واجبا وجود لكان اذا اراد احدهما ايجاد جسم متحرك فاما ان يحصل
للاخر اراده ايجاده ساكنا او لا فان لم يمكن للاخر اراده ايجاده ساكنا لم يحصل
المراد بينهما لعجز فلا يكون قادرا على جميع المقدورات فلا يكون موصوفا بصفات
الالهيه هف وان امكن للاخر اراده ايجاده ساكنا لزم اجتماعهما في الا
لاخ اما ان يتبعا معا او يرتفعا معا او يتبع احدهما دون الاخر وكل واحد
منهما يستلزم المحال لانه ان وقعا معا لزم اجتماع المتنافيين اعني الحركه و
السكون في الزمان الواحد في المحل الواحد وهو معلوم الاستحاله وان ارتفعا
معا لزم ارتفاع المتنافيين اعني خلو الجسم الباقي عن الحركه والسكون وهو محال
وان وقع مراد احدهما دون الاخر لزم منه فساد ان اعني الترجيح بلا مرجح والتالي
في القدره والعلم والاراده فحصول مراد احدهما دون الاخر يوجب عجز



مرجح الثاني في عجز مراده تبع مراده لانه لا مانع منه وقوعه الا تعلق اراده ذلك
فلا يكون آلهتا هف وقول المص قد يقع عليه اشاره الى سوال يرد على التقرير بتعلق
السوال ان يقال لان تتنفى الاراد تين فلا يحصل الاختلاف الموجب لهذه المحالات
وحينئذ لا يتم الاستدلال المذكور وقوله واجاب بعض الفضلا اشار الى
جواب هذا السوال واشار بعض الفضلا الى الشيخ عبد الواحد ابن الصبي
النعماني وتقريره ما ذكره ان الاختلاف اما واجب او ممكن او ممتنع وعلى الاولين
اعني كون الاختلاف واجبا او ممكنا يحصل المقصود من لزوم المحالات المذكوره و
يرتفع النزاع والمعوض ويتم الاستدلال وعلى الثالث لا يضر ايضا لان
الاختلاف ليس ممتنعا في نفسه بل هو ممكن بالنظر الى نفسه وممتنع باعتبار
العلم اعني كونهما عالمين والاصل العدمي لا يوجب الممتناع مطلقا بل ممكنا
ذاتيا وح يجوز الاختلاف بالنظر الى ذاتيهما المجرده عن المعدلات القا
التي هي الحكمه والعلم فثبت المطلوب قلت موضوع هذا الدليل مبني
على اعتبار كون كل واحد منهما قادرا عالما مريدا حكيما فكيف يتم الاستدلال
مع قطع النظر عنها قلت اختلاف اراده الحكيمين جايز ولا ينافي كونهما حكيمين
لجواز تعلق المرادين بغرضين متنافيين بان يريد احدهما ان يكون الجسم
اسود والاخر ابيض او حارا والاخر باردا ولم يعلم ان المنافي للحراره او
البرودة هو السواد او البياض
وح تكون الحكمه علة تامه في امتناع الاختلاف الثاني فتبين المتباينين
وقد نسبه المص الى بعض الفضلا واظنه الشيخ الفاضل ابن ابي جمعه
الله تقريره ان يقال لو كان في الوجود واجبي وجود لكان الموثر في



العالم اما احدهما او كل واحد منهما فان كان الموثر احدهما دون الاخر
استلزم المط وهو وجود العالم عن موثر واحد واجب الوجود وان كان
كان الموثر كل واحد منهما فان كان كل واحد منهما علة تامه في العالم
اجتماع علتين على معلول واحد شخصي وقد تقرر في الكلام محالية ذلك
لانه يلزم منه الاستغناء بكل واحد منهما عن الاخر فحينئذ يلزم استغناء
عنهما حال احتياجه اليهما فيجتمع النقيضان فان كل واحد منهما
جزء علة لم يكونا اثنين بل واحدا هف وايضا فان ذلك ينافي
وصف كل واحد منهما بكونه واجب الوجود كما ان واجب الوجود
علة تامه في ايجاد غيره هف الثالث الدلايل السمعيه
واشار المصنف اليها بقوله واقوى الادله في هذا الباب
النقل واما كان احسن الادله لان الادله العقليه في هذا
الباب تدخل والدلايل النقليه سالمه عنه لعدم المعارض
لها من العقل وعدم قبولها التاويل وذلك في القرآن كثير مثل
قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله اما ايها المخاطبون اله واحد فهو الله
احد وعبوده ذلك من الايات المحكمه الدالة على هذا المطلوب و
كذا السنة المتواتره عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعن
كل دين وملة ما وجد عن الله تع على لسان انبيائه
ورسله فانه لا يختلف في النقل عنهم القول بالوحدانيه
بل جميع الانبيا والرسل اخبروا بذلك وقالوا به واوجبوا
اعتقاده على امتهم فان قلت لم تستدلون بالنقل في هذا

الباب مع ان النبوه متوقفه علي وجود الواجب لانها متوقفه
علي ثبوت المرسل فلت يصح الاستدلال هنا بالنقل وتوقف صحته نبوة
الانبيا انما هو علي ثبوت مرسل وقلت واجب الوجود وقد ثبت ذلك
بالادله العقليه ولا يتوقف صحة نبوتهم علي كون ذلك المرسل واحدا لانا
لم نجز حاز اثبات الوحدانية بنبوتهم **البحث الثاني** في انه تعالى
لا مثل له والمثلان هو المشارك في الحقيقه وتقابل له المغاير والمساوي
وكلما دل علي نفي الشريك فهو دال علي نفي التعدد المثل لما عرفت من
ان المثل هو المشارك واعلم ان ههنا دقيقه ينبغي لنا ان نبنه
عليها الغافلين وهي ان سلب المثل والشريك عن الواجب انما هو
علي طريق المقايسه والمناسبه كما تقول كان سليمان سليمه لا
كد لك لزم منه وجود المثل والشريك للسليمه وبيان ذلك ان نفي
علي تقرير مقدمتين احدهما ينبغي ان يعلم كل عارف ايد فع
جربي حقيقي كالمعتزلي كما ذهب اليه بعض المنتفين ان
السالبه النسيطه لا يستلزم وجود الموضوع بل يصدق مع وجوده
وعدم وجوده اذا عرفت ذلك فنقول قوله الباري يتع لا شريك له
ولا مثل له اي ليس هناك موجود نسبه اليه كنسبه زيد
الي عمر والمثل والانسانيه لا ان هناك مثلا الا انه غير موجود
لما تقرر في المقدمتين السالفتين فالحظ هذا المعنى وتدبر
**البحث الثالث** في انه لا اضداد له والضد له معنيان لغوي
واصطلاحي فاللغوي الممانع في لحقيقه الذي لا يجامع ما يكون

ممانعا



ممانعا له بحيث يكون فوتهما تالة لقوته ضده واصطلاحا هو العرض المنافي
في الاجتماع لعرض اخر مثل في الوقت الواحد والمحل واحد واغلب البعد هذا
فقالوا الضدان هما العرضان الوجوديان اللذان لا يجتمعان في محل
واحد في وقت واحد ويمكن حلولهما فيه علي التعاقب وبينهما غاية البعد
كالسواد والبياض ولا ريب في ان الكلام متحمل عليه تعالى اما الاول
بالمعنيين فلاستحاله العرضيه والحلول عليه كما تقدم واما الثاني اللغوي فلا
ممانعه غيره في التوه اما اولا فلان ما سولاه معلول له والمعلول لا يمانع
العلة والا لما وجد عنها واما ثانيا فلان الممانع للشي في قولهم لا بد ان يكون
مماثلا للمانع الشي وقد بينا انه لا مثل له فلا ضد له **قوله**
السادسه في نفي المعاني ولا يحل عنه تعالى الي اخره **اقول** مرجعه
صفاته السلبيه كونه تعالي غير متصف بصفات زايده علي ذاته والخلاف
في ذلك مع الاشاعره والمعتزله قد هبت المعتزله الي اثبات صفات لله تع
زايده علي ذاته وسموها بالمعاني وقالوا انها قايمه بالمعاني عندهم
صفات وجوديه لكونها تقتضي منها القادر ويحل علي الذات وكالعلم
يقتضي كونه عالما ويحل علي الذات الي غير ذلك من الصفات وقالوا ان
هذه المبادي معان زايده علي الذات قايمه بها ليست هي عين الذات
ولا غيرها وذهبت المعتزله الي اثبات صفات اربع زايده علي ذاته تعالي
معايره لها سمي احوالا والاحوال جمع حال وعرفوا الحال بانه صفة لموجود
لا يوصف بالوجود ولا بالعدم ولا بغيرهما من المقابلات كالمعلومية
والمجهولية والقدم والحدوث ومبني قولهم علي ان ذات الله تعالي

بحاله

في محاله



مساويه لغيرها من الذوات لان الذات عندهم هي المستقله بالمعقوليه
وذلك متساوٍ في جميع الذات فلا بد للذات الواجب تعالي من امر يميزها عن
ما يشاركها من الذوات وذلك المميز حاله يسمي الالوهيه فتلك الحاله التي
هي الالوهيه توجب له احوالا اربعه القادريه والعالميه والحييه والموجوديه
فهو قادر باعتبار تلك القادريه وعالم باعتبار تلك العالميه وحي باعتبار
تلك الحييه وموجود باعتبار تلك الموجوديه وهي امور زايده علي ذاته
ليست موجوده ولا معدومه ولا قديمه ولا حادثه ولا معلومه ولا
مجهوله بل واسطه بين ذلك والفرق بين المعاني والاحوال ان المعاني
علل للاحوال لان القادريه والعالميه معلله بالعلم والحيه تعلل
بالحييه والموجوديه معلله بالوجود والباري تع موصوف بتلك المعاني
بل بمبادي المعلومات عندها والاشاعره قالوا انه موصوف بالقادريه باعتبار
المعنى الذي هو القدره وموصوف بالعالميه باعتبار المعنى الذي هو العلم
وكذا باقي الصفات واتفقوا معا علي اثبات الزياده واختلفوا في
امرين الاول في التسميه والاشاعره يسمون تلك المعاني معاني والمعتزله
يسمونها احوالا والثاني انها عند الاشاعره قديمه وعند المعتزله لا قديمه
ولا حادثه بل حال بينهما وذهب لحكما والمحققون من المتكلمين الي نفي ذلك
وقالوا انه تع قادر لذاته لا باعتبار قدره ولا قادريه وعالم لذاته لا
باعتبار علم ولا عالميه الي غير ذلك من الصفات وهو الحق والدليل
علي خفيفته وجوه الاول انه لو كان قادرا بقدره او قادريه وعالما
بعلم او عالميه الي غير ذلك من الصفات لكان مفتقرا الي تلك القدره و

القدره



القدريه الزايده علي ذاته والي ذلك العلم او العالميه الزايده علي ذاته فيكون
مفتقرا الي غيره فيكون ممكنا هف وقوله الاشاعره انها ليست نفس
الذات ولا معلومه لها غير معقول لان الشي اذا انسب الي الخالق
اما ان يكون هو هو او غيره واما سلبهما معا فغير معقول الثاني
انه لو كان تعالي موصوفا بهذه المعاني والاحوال لزم اثبات ما
لا نهايه له منها لان العلم بالشي معاير للعلم بغيره بالضرورة و
المعلومات غير متناهيه فيلزم ان يكون هناك علوما غير متناهيه
تتعلق علي تعالي بما يناسبها من المعلومات وكذا القول في القدره
والارادة فيلزم اثبات معان واحوال لا نهايه لها وهو معلوم
البطلان الثالث انه لو كان موصوفا بهذه الصفات الزايده
مع انها قايمه بذاته لزم ان يكون حقيقته الهيته متجزيه لانها تكون
ح مركبه عن هذه الصفات والي هذا اشار علي عليه السلام في قوله
كمال الاخلاص له نفي الصفات عنه لشهاده كل موصوف
انه غير الصفه وشهاده كل صفه انها غير الموصوف فمن وصف
الله تع فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه ومن جزاه فقد
جهله انا نقول للاشاعره ان اثبات قديم سواه كفر بالاجماع
ولهذا كفروا الصابي لاثباتهم قدما الا واحد الثلثه كما حكا تعالي في
القران العزيز في قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثه
وقد اعترض علي هم ذلك بعض فخر الدين الراري فقال ان النصاري
كفروا باثبات ثلثه قدما وان اصحابنا اثبتوا قدما تسعه وقول

Marginal scholia and commentary in Arabic surround the text on all four pages.

للمعتزلة ان اثبات شئ لا موجودا ولا معدوما ولا معدوما ولا احدثا
ولا معلوما ولا مجهولا امر لا تقبله العقول بل هو سفسطة وانكار
ومكابرة لما اقتضاه العقل والسبب الحامل لهم على هذا القول
انهم فرقوا بين الثابت والموجود مع ان كل عاقل يحكم ببديهة عقله
انه لا فرق بينهما وان كل ما ثابت موجود وان كل موجود ثابت وانه
لا واسطة بين الموجود والمعدوم وركبوا لكم ذلك قلة كابن بعضهم
عقله فلا سمحى الحال وبه مع ان ثبوت الواسطة يقتضي رفع التناقض
لكذب النقيضين معا عليها فلا يكون قولهم النقيضان لا يجتمعان
ولا يرتفعان مجتمعا مع ان اهل العلم اجمعوا على ذلك اذا عرفت ذلك
فاعلم ان المصنف استشعر سؤالا يكاد يرد على قولنا الله تعالى قادر بالذات
وعالم لذاته تقريره السؤال ان كمال العبد هو علي الذات ونصافيها
فنقول ذات الله قادرة وكذا باقي الصفات وح لا يبقى لهذا
الكمال فايدة في اثبات هذه الصفات للذات وكونها متصفة بها
فلو كانت هذه الصفات هي عين الذات لم يحصل الفايدة في الكمال
بل يكون الحاصل للكل واحد فيكون قولنا ذات الله قادرة و
عالمة غير قولنا ان ذاته لا نهاية لكن الفايدة حاصلة بالكمال عند
كل عاقل وذلك دليل على زيادتها على الذات وهو المطلوب مع ذلك
لو كانت هذه الصفات عين الذات لما احتجنا بعد نجهد لما استدلال
على ثبوت الذات في ثبوت الصفات الى دليل وذلك معلوم
الفساد ثم اجاب عن هذا السؤال بما مرة ان يقال ان الكمال

صح



صحيح في نفسه وحاصل والفايدة منه موجودة متحققة وبل
الصفات مع الكمل واجبة الحصول ثابتة عند العقل لكن تلك
الزيادة لا يجب حصولها خارجا بل حاصلة مرتصور الماهية ذهنا
وحمل هذه الصفات عليها وهما معا ذهنيين وذلك الكمال الذهني
وحصول الزيادة به لا يستلزم حصول الزيادة خارجا بل حاصلة
مرتصور الماهية والنزاع انما هو في ثبوت تلك الزيادة في الخارج
لا في الذهن ونحن نسلم حصول الزيادة في الذهن عند تصور
الذات وحمل الصفات عليها واما في الخارج فليس ذلك حاصلا
بل الذات وصفاتها شئ واحد خارجا والمغزى لذلك منا الا
حتى يتضح فنقول لا ريب في ان الماهية والوجود امران ثابتان تحكم
بهما كل العقلاء وتحكم بحمل احدهما على الاخر فيقال ماهية موجودة
ويحصل مرذلك الحمل فايدة هي اثبات الوجود للماهية مع ان
الثابت للماهية ليس زايدا عليها خارجا لان الوجود والماهية
في الخارج شئ واحد والزيادة الحاصلة مرالحمل المذكور انما هي
في الذهن عند تصور الماهية ذهنا وحمل الوجود عليها
فكما صح ذلك في الوجود والماهية كذا نقول في ذات الواجب
تعالى وصفاتها وانكار ذلك مكابرة واما الاحتياج الى الاستدلال
على الصفات بعد ثبوت الذات فكما ذكر فان الزيادة الذهنية
فلهذا ان الذهن اذا تصور الذات بقيد من الاعتبارات وقام



الدليل عنده على وجوب وجودها خارجا لم يستلزم ذلك وجود
صفاتها لجواز ان يقوم الدليل على الكل واحد منها التعاير للذات
والصفات عنده ولا يستلزم ذلك وجودها خارجا ولا في نفس
الامر وهذا تحقيق هذا المقام فافهم واحفظ وتفكر قوله السابعة انه تعالى
عالم الخ اقول مرجع صفة السلبية كونه تعالى عنيا ومعناه انه ليس محتاجا
الى غيره ولما لم يذكر لها معنا غير ذلك جعلها العلامة في الصفات السلبية
بطرا الى معناها وان كان لفظها ثبوتيا وليس معنى كونه عنيا بكثرة
ما يلزمه او ما يضاف اليه وباسناد الاشيا الى ملكه لما استحالة الكثرة
عليه ويدل على ذلك قول علي عليه السلام عني عما استفاده والدليل على ما
ذكرناه بعد اثبات كونه تعالى واجب الوجود لا يحتاج الى بيان طايل
لانه لو احتاج الى غيره في ذاته او في صفاته لكان ممكنا هف ووجوب
وجوده الثابت له يقتضي اسعنا وقع عن كل ما عداه مرالممكنات
والممكن جميع ما عداه اقتضى افتقاره اليه بل وجميع الموجودات
الحاصلة في العالم بالنسبة الى قيض جوده كالمنحة بالنسبة الى البحر
او كالقطرة بالنسبة الى المطر او قول الاسنة لان نسبة المنحة الى
البحر ونسبة القطرة الى المطر نسبة متناهية الى متناه واما نسبة هذه
الموجودات الى قيض جوده نسبة متناهية الى متناه فهي لا نسبة وكيف
ذكرنا المثال للتقريب لا للتحقيق فاعلم ذلك قوله الفصل الرابع
في الافعال المنسوبة اليه تع وفيه مباحث لقوله العقل حاكم بالحسن





الى اخره اقول هذا الفصل عنونه المصنف بالافعال المنسوبة اليها
عرفت فيما سلف ان على الكلام ينقسم الى امرين احدهما الحث
عن ذات الواجب تع وصفاته شرع في البحث عن افعالها وهذا
الفصل عنونه المصنفين بالعدل لان اصل وضعه لسلة هي ابتعاد
لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب ولما توقف هذه المسلة على اثبات كون
الحسن والقبيح عقليين والافعال المنسوبة الى المكلفين ويتفرع
منها اشيا كالتكليف واللطف والاعواض تحث المتكلمون عن
ذلك فلا جرم كان البحث في المجموع معنونا بالعدل تسمية للشئ بارز
اجزايه وتسميه للشئ باصله لان المعتبر عند المباحث وله هذا انهم
يعنونون بحث الذات والصفات بفصل التوحيد لان اصل
يحتهم فيه عن اثبات الوحدة المطلقة له تعالى اذا عرفت ذلك
فاعلم ان المصنف قدم البحث هنا عن معرفة الحسن والقبيح العقلي
ثم اراد فيما البحث عن الافعال المنسوبة الى المكلفين لانها مقدمة
للمقصود كما اشرنا اليه وبيان ذلك ان الحكم بكونه تع لا يفعل القبيح
ولا يخل بالواجب يصدق بالاسبوق بعزمه احرانه التي هي الحسن
والقبيح ولما كان في هذا العالم شرور وقبايح لا بد لها مرفاعل
لا يكون هو الله قدم البحث عن فاعلها ليتم المقصود ولهذا
قدم المصنف هذين البحثين على المقصود فقال العقل حاكم بالضرورة
ان مرالافعال والفعل قسم هو ما صدر عن فاعل وقيل هو ما صدر

المغير في اخر وقيل هو ما صدر بالاختيار عن الانسان و
كلها حادوثه بل الاولى انه صوري المنصور فلا يحتاج
الى تعريف بيّن انه اما ان يكون له وصف زايد على احدوثه
اولا والثاني الحكم الساهي والنايم والاول لا يخلوا اما ان
يتعلق العقل من ذلك الوايد او في والاول القبيح والثاني
لا يخلوا اما ان لا يترجح احد طرفي فعله وتركه على الاخر
او يترجح والاول هو المباح والثاني اما ان يكون المرجح هو
العقل او الترك فان كان هو الاول فاما مع المنع من الترك
وهو الواجب او مع جواز وهو المندوب والثاني
اما مع المنع من العقل وهو الحرام او جواز العقل فهو
المكروه وقد حصل الخلاف بين المتكلمين في ان العقل
هل له حكم في بعض الاشياء من الافعال وتقبيحها ام لا فقالت
المعتزلة نعم في العقل حكم بحسن بعض الافعال كرد الوديعة
والاحسان وسكر المنع والصدق النافع وقبح بعضها
كالظلم والكذب الضار والاساءة غير المستحقة سوى
حكم بذلك الشرع امرا وادعوا ان هذا حكم ضروري يحكم
به كل عاقل والمنكر له مكابر وقالت الاشاعرة ليس في
العقل ما يدل ما يدل على ذلك بل الحاكم بالحسن و
القبح هو الشرع فما حسنه فهو حسن وما قبحه فهو قبيح ولا

مدخل



ولا مدخل للعقل في ذلك اصلا قال المفيد والحجة الاول واستدل عليه بوجوه ثلثة
الاول ان هذا الحكم ضروري ما لم صور الحد بيانه ان العاقل اذا عرضت عليه
نسبة حكم به بلا حاجة فيه شك البتة ولهذا انا نجد ونعلم عاقل الرسيم الشرع
قط وما علم بشيء من الاحكام بل اشاقي باديه خاليا عن جميع العقايد وقلنا له ارصدت
اعطيت دينارا واركذبت اعطيت دينارا واستوى الصدق في الضرر والنفع
بالنسبة اليه فانه بالضرورة مجرد عقله يختار الصدق ويميل اليه ويعاد اكل المما
لما شعر في عقله بحسن الصدق وقبح الكذب الثاني لو كان الحاكم بالحسن
والقبح هو الشرع لما جاز ان يحتج تعالى به ونسخه واللازم باطل فكذا الملزوم
بيان الملازمة ان الشرع لا يعتقد الشرع ولا يحكم به كما جاهليه والملاحدة ولهذا يحكمون
بحسن بعض الافعال وقبح بعضها قبل ورود الشرع الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع لما عرفت
صح ما ذهب اليه هؤلاء الحكم بتبني ومنها ما لم يعتقد ورود الشرع ولا يصرح بايد بل ربما
لهم ما ورد لهم فيه شرع حسن وقبيح فيكون حكمهم بذلك انما هو بالعقل بطل
بطلان اللازم وهو عدم حجة ما ورد من الشرع الثالث انه لو انتفى الحسن
والقبح العقليان انتفى الحسن والقبح الشرعيان واللازم باطل بالاجماع
فكذا الملزوم وبيان الملازمة انه اذا لم يقبح تصديق الكذب مع علمه بقبحه صح
ان لا يقبح لانه ليس قبيحا عند العقل وهو لا يقبح كذب نبيه فترتفع الاحكام الشرعية
لتجويز كونها كذبا ويلزم جواز اظهار المعجزات على يد الكذابين فتنتفي الشرائع
وقد يلزم ارتفاع الثواب والعقاب وتطلان التكليف وعدم العاده
من خلق المكلفين وكل ذلك ضروري الاستحالة معلوم البطلان عند كل
عاقل واما الاشاعرة فقد احتجوا على ما ذهبوا اليه بوجهين احدهما ان الحسن

هذا ما وجدته في نسخة الاصل



والقبح لو كانا ضروريين لما وقع الاشتباه فيهما ولكان الحكم بهما كالحكم بوقوع الاشياء
فيما اجتماع النقيضين ولكن ذلك لا كذلك لاشتباه فيهما اما عدم الاشتباه
الفرق الثاني لو كان الحسن والقبح ذاتيين لما انقلبا ولكنهما قد ينقلبان فقد يكون الحسن
قبيحا كما اذا انهى النبي والامام على الامر عند تخوف فانه لو سيل عنه ما حسن الصدق كما
قبيحا بل الحسن هنا الكذب لوجوب الدفع عن النبي وقد يكون القبح حسنا كما لو
لم يقبح انا الكذب ملك علا فانه يكون حسنا بل الكذب هو حسن حينئذ انه انما يأتي
وانما الوعد حسن واجاب المعتزلة اما عن الاول فالمنع من الاشتباه والفرق
بالحكم بالحسن والقبح لا اشتباه فيه عند كل عاقل وكما يحكم العقلاء بالبديهيات
لا فرق بين الحسن والقبح وبين الحكم باستناع النقيضين بل هما معا في مرتبة واحدة
عند العقل لما حصول الاستباه والمغالطة لكن الضروريات قد تعرض
لها الاشتباه بعدم التفطن في تصورات معانيها لفاظها وقد تتفاوت
بعضها الجلاء وبعض ومع ذلك يخرج عن كونها ضروريه فان الحكم بكون الواحد
نصف الاثنين جليا عند العقلاء والحكم بان ترسيم السم نافيا سيهلك على الفور
بان المهلك المذكور لا بالنسبة الى حقيقته ذاتيتها بل بالنسبة الى امور
عارضة لذلك العوارض لا توجب خروج ذاتيتها عما كانا عليه قبل العارض مع انا
نقول ان الكذب انما حسن باعتبار اشتماله على المحافظة على الحسن لما عدا
شبهه وكذلك الصدق انما قبح باعتبار اشتماله على ما عانه في قبل الشيء للوهام
وفي ذلك لا يخرجهما عما كانا عليه من الحسن والقبح الاصليين مع ان بعض
العلماء يجوز الكذب هنا ايضا بل اوجب النووي ما يخرج به الكذب جميعا من
اقسام اعني الصدق والكذب النبي وما ذكره من قوله الفاية انما الكذب عدا





الوعد الكذب حسن من حيث عروض الوعد به يخرج عن الكذب الذي هو
الوعد مع انه قبح في نفسه من حيث انه كذب فاذا عرض قبح لم يقلب حسنا وما هو حسن
لم ينقلب قبيحا بل الحسن حسن في نفسه والقبح قبيح في نفسه ولهذا العارض لا
يخرجان عن حقيقتهما كما عرفت قوله الثالث الافعال التي تقع من المكلف
الخ اقول في هذا الكتاب مطالب الاول في نقل المذاهب وردها عم هل
هي منسوبة اليهم بمعنى انهم هم الفاعلون لها فاعلون الفاعل لها هو الله تعالى وقد مر قولنا
الاشاعرة الى انه لا موثر في الوجود وليس شيء موثرا في شيء اصلا بل المؤثر ليس
في هذا الكتاب نتصور بعض الاشاعرة التي تكلم عليها المحققون بحيث نتصورهم
معاصدرا ان الله تعالى هو بالعادة في ذلك وقالوا ما ذكرنا في حصول
المسببات عقيب الاسباب انما هو باجراء العاده بمعنى ان الله تعالى اجرى عادته
على هذه المسببات عند حصول هذه الاسباب فالاكل لا يوثر في الشبع
ولا الماء يوثر في الري ولا النار توثر في الاحراق بل الله تعالى اجرى العاده على الشبع
عقيب الاكل وخلق الري عقيب شرب الماء وخلق الاحراق عقيب ملاقاة
النار وذهب المعتزلة ومن وافقهم من الزيدية المسمون في هذا الكتاب العدلية
الى ان الافعال التي تنسب الى المكلفين بحسب قصودهم ودواعيهم منسوبة اليهم
وهم الفاعلون لها ولا يجوز ان يقال ان الله تعالى هو الفاعل لها وقالوا ان الاحراق المسبب وما يتولد منها
في مسبباتها لا يتكره الا سوقيطا في كما يحصل الجهل به وكما توثر الاسباب في مسبباتها
في مسبباتها ونشاهده ونعلمه علما ضروريا وبعض الاشاعرة اعترف
بذلك لكن لم يقطع النظر عن تاثيرات الاسباب في مسبباتها وجعل

هذا ما وجدته في نسخة الاصل

وتحقيق ذلك ما بينه الله وهدى واخلاص بان لا يجعل مع الله تعالى في الكائنات
خالقا اخر فالله تعالى هو المنفرد بايجاد كل ما سواه اختراعا وابتداء وخلقا
خلق الاسباب وتقويض المسببات اليها دليل على قدرة الفاعل لذلك وما
تقدم من الادلة على ان الله تعالى خالق لافعال العباد كلها ما خيرها وشرها
دليل على قدرته تعالى وحكمته تعالى خلقها وخلوتا بتوارد الحكم
في خلقها وترتيب جريان المسببات عليها وكونها اسبابا لها وجعل تلك
الاسباب مرتبة في مسبباتها وحصول تلك المسببات متحكمة فيها
وذلك ترتيب لطيف ونظم بديع لا يمكن من اولي الالباب
الانكار به وهذا اعتقاد متأخري اصحابنا رضي الله عنهم عن هذا الفن المستكثرة قال
ابو الحسن الاشعري واتباعه ان اصل الفعل من الله تعالى والعبد
له الكسب واختلفوا في الكسب فقال ابو الحسين ان معناه ان الله
تعالى اجرى العادة بان العبد اذا اختار الطاعة فعلها فيه وان
اختار المعصية فعلها فيه فالعبد له الاختيار وفاته الفرق بين
اصحابه وبين المعتزلة كون الفعل طاعة او معصية وتسمية بالطاعة والمعصية
فان اصل اللطف من الله تعالى كان واقعا على سبيل التأديب طاعة
او على وجه الظلم معصية فعلى العبد والحق تعالى ان المعنى الكسب
هو القدرة بها اذ ما الكسب غير معلوم قال الشيخ ابو الحسن الاشعري
رحمه الله في كتاب اللمع والموجز في الكسب هذا بيان اذا اعرفت
ذلك فاعلم ان مذهب الاشاعرة يسمى الخبر لا نهم يقولون ان العبد
مجبور



مجبور على افعاله مسلوب اختياره ومذهب المعتزلة يسمى القدرية بمعنى
ان العبد مفوض في افعاله مختار فيها وان الله تعالى فوض الخلق
الطاعة والمعصية وجعل زمام الاختيار بيده وقالت الاشاعرة مذهب
المعتزلة يسمى القدر لانهم يقولون ان فعل العبد مستند الى قدرته
وجعلوا للعبد قدرة فهما القدريه وهو غلط لان القدرية هم الذين
يقولون ان افعال العبد بتقدير الله وقضائه وهم الاشاعرة لا المعتزلة
ولهذا انه روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لعله ان تولد من
هذه الامة اقواما يكون الشتائم والمعاصي ويقولون ذلك بتقدير الله عز وجل
فلا تعودوهم ولا تجالسوهم ولا تناكحوهم ولا توارثوهم فانهم
ثلاث الاولى ان المجوس اعتقدوا اعتقادات قالوا بمقالات
فاسدة لزمهم منها محالات كثيرة والقدرية كذلك الثاني ان المجوس سموا
اسمائهم وبناتهم والحاقهم ونسبوا ذلك الى الله تعالى في شرعهم ومذهبهم
الله نسبوا اليه الدين من فعله والقدرية نسبوا افعالهم القبيحة الى الله
فشابهوهم الثالث ان اعتقاد المجوس مثل اعتقاد القدرية في نسبة الامور
القبيحة الى اله البشر وافعال الحسنة الى اله الخير وانه لا فعل لهم وكذلك
القدرية فشابهوا المطلب الثالث في ذكر وجه الفريقين والمله
لما كان مذهب اهل العدل قال والحق مذهب العدلية واستدل
عليه بوجوه اربعة الاول ان العقل حاكم بالفرق الضروري بين فعل
الانسان فان بعضها صادر عنه تبعا لقصده وداعيه كسعيه في مهماته
وحراثته وتردده في تجارته ومعايشه وبعضها صادر عنه لا كذلك كسقوطه



من سطح عند عثاره او تعاطره وحركات بنيصه فانه يتمكن
من التمييز بين الفعل في الاول بمعنى انه ان شاء فعل وان شاء ترك وفي
الثاني ليس كذلك بل لو اراد ان لا يقع منه ذلك الفعل لم يتمكن
فلو كانت الافعال كلها ليست منه لكانت كلها على طريقة واحدة
لا فرق بين بعضها وبين بعض بل كانت كلها كحركات النبض
ولما حصل الفرق دل على استناد بعضها الى اختياره دون
بعض حتى الصبيان بل وغير العاقل كما بهائيم قال ابن الهذيل
العلاف من المعتزلة حمار بشر اعقل من بشر لان حمار بشر اذا
اتيت يده الى جدول وكثيبة وضربته اساء الضرب فانه لا
يطفره واذا اتيت يده الى جدول صغير وضربته فانه يطفره
وما ذاك الا لفرق بين ما يقدر عليه وبين ما لا يقدر عليه
وبشر لا يفرق بحماره اعقل منه فالوجدان العبد لو لم يكن
قادرا موجدا لافعاله لاستحال ما وجدناه بالضرورة
غير القادر لها يأتي من ان شرط حسن التكليف قدرة
المكلف على ما كلف به واذا امتنع ان يكون مكلفا امتنع ان
يكون عاصيا لان الطلب جزء المعصية لكنه معاقب اتفاقا
فيكون عاصيا فيكون مكلفا فيكون قادرا لانه لولا ذلك
لارتفع التكليف وترتفع الاحكام الشرعية لانها المكلف بها
ويلزم ارتفاع النبوات لان الحاجة اليها انما هي للاحكام الشرعية



ويلزم انتفاء الغاية من خلق المكلفين وكل ذلك ضروري الاستحالة
وهو لازم من كون العبد ليس موجدا لافعاله فيكون موجدا
لها وهو المطلب الثالث ان العبد لو لم يكن موجدا لفعله متمكنا
من تركه وفعله لكان الله تعالى ظالما واللازم باطل فالملزوم
وبيان الملازمة ان الله تعالى اذا كان هو الفاعل لفعل العبد
والموجد له كيف يحسن منه بعد خلق المعصية فيه ان يعذبه
عليها فان ذلك ظلم فاحش تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
وقد قال تعالى منزها لنفسه عن الظلم وما الله يريد ظلما
للعباد وما ربك بظلام للعبيد لاظلم اليوم الى غير ذلك من
الايات الرابع الاستدلال بالقرآن العظيم الذي هو فرقان
بين الحق والباطل فانه دال على نسبة الفعل الى المكلفين وقد
استدلت العدلية منه على ذلك بقريب من مائة اية من
عشرة اوجه منها الايات الدالة على اضافة الفعل الى العبد
ومنها الايات الدالة على مدح المؤمن على ايمانه وذم الكافر
على كفره ومنها ايات الوعد على الطاعة والوعيد على المعصية
ومنها الايات الدالة على تنزيه افعال الله عن المماثلة لافعال
الخلق ومنها الايات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي
والمكر عليهم والتوبيخ لهم ومنها الايات الدالة على ان
العباد مخيرون في افعالهم وانها واقعة بمشيتهم ومنها الايات
التي امر الله فيها بالمسارعة الى فعل الخير ومنها الايات الدالة

على احد العباد على المستعان ومنها الايات التي فيها اعتراف
الانبياء بذنوبهم واضافتها الى انفسهم ومنها الايات التي فيها
اعتراف الكفار والعصاة بانهم كفروا ومعاصيهم منهم ومنها
الايات التي يحتج الكفار فيها على كفرهم وطلبوا الوجه
وكل ذلك موجود في القرآن في ايات محكمة لا تقبل التاويل واما
الاشاعرة فاحتجوا على ما ذهبوا اليه بشبه ثلاث الاولى ان ما علم
الله بوقوعه وجب وقوعه وما علم عدمه امتنع وقوعه فلا
قدرة للعبد لان الواجب والممتنع لا قدرة عليهما الثانية
ان الفعل اما ان يتساويا طرفاه او يترجح احدهما فان
تساويا استحال الوقوع لاستحالة ترجيح احد المتساويين
على الآخر وان ترجح احدهما وجب الراجح وامتنع المرجوح
ولا قدرة على الواجب والممتنع الثالثة لو كان العبد موجدا
لفعله لكان ترجيحه لاحد الطرفين ان كان لا لمرجح انسد
باب اثبات الصانع وان كان لمرجح من العبد تسلسل وان
كان من الله فلا قدرة للعبد لان بوجود المرجح حصل الفعل
وبعدمه انتفى واجابت المعتزلة بوجهين الاول على طريق
المناقضة والثاني على طريق المعارضة اما الطريق الاول فاجابوا
عن الشبهة الاولى بان العلم غير مؤثر في فعل العبد لانه مانع
للمعلوم وحكايته عنه فيكون متاخرا عنه من حيث المطابقة
وان كان سابقا عليه في الوجود وتحقيق البحث ان العلم الفعلي



الذي معناه ان المعلوم مستفاد منه ان كان متعلقا بفعل
الفاعل المضاف اليه كان سابقا على الفعل من حيث كونه موثرا
او متاخرا عنه من حيثية مطابقته له والمطابقة انما تكون بعد
الوجود للفعل فيكون متعلقه ما متاخرا باعتبارين واما اذا كان
متعلقا بفعل الغير العالم فهو متاخر عنه وليس موثرا فيه هذا البته
لان علم العالم بوقوع الفعل من الغير لا تاثير له في وقوع ذلك الفعل
منه كعلم الكاهن السابق على وجود الافعال التي اخبر بوقوعها
فانه وان كان سابقا عليها الا انه متاخر عنها في مطابقتها
ولا تعلق له بالتاثير في شيء منها ولا يخرجها عن صرافة امكانها
بالنسبة الى فاعلها بل هو متمكن من الفعل والترك بسبب استناد
الى قدرته فان قلت فلم عرض لها الوجود بسبب تعلق علم الله
الواجب ههنا غير لازم لذاتي والقدرة متعلقة بالممكن وهذا
الوجوب لم يخرجها عن صرافة الامكان لان الواجب بالغير
ممكن بالذات وعن الثانية بان قدرة العبد على ايجاد الفعل
وعدمه لا باعتبار ترجيح احد الطرفين ولا باعتبار تساويهما
بل باعتبار ما هو من حيث هو وعن الثالثة بان الوجوب اللاحق
للمقدور والارادة لا ينافي الامكان في نفس الامر لان مرادنا
بالمقدور هو الذي يكون فعله تبعا للقدرة والداعي مع ان ترجيح
الفعل لا يستلزم الا انتهاءه الى الوجوب بل الرجحان كاف ولا
نحتاج الى رجحان لخو تعول للقادر ان يرجح احد طرفي مقدوره



على الآخر لا لمرجح كما اختاره اكثر المتكلمين ومثلوه بجائع يجد
رغيفان متساويان والهارب بعين له طريقان متساويان فانه
يختار احدهما لا لمرجح واما المعارضة واما في الشبهة الاولى
فبان نقول فعل الباري تعالى اما ان يعلم وقوعه او بعدم وقوعه
وما علم بوقوعه وجب وما علم عدمه امتنع فلا قدرة واما
في الشبهة الثانية فبان نقول اما ان يتساويا طرفا فعله او يترجح
احدهما وح لا قدرة واما في الشبهة الثالثة فبانه لو كان قادرا
على ايجاد الفعل فترجيحه لاحد الطرفين اما ان يكون لمرجح او لا
الى آخر الكلام فما اجابوا به فنرجوا بانا المطلب الثالث في تحقيق
الخلاف في هذه المسئلة وتمهيد ما ان نقول ان اراد الاشاعرة بقولهم
انه لا موثر في الوجود الا الله انه علة قريبة لجميع الموجودات بان
يكون موثرا فيها لذاته لا بواسطة شيء آخر وهو بعيد عن الصواب
وخروج عن الملة الاسلامية واستناد للقبائح والشرور اليه
وكل ذلك مستلزم للمحال ونقول للمعتزلة ان اراد وا ان المراد
يكون العبد موجدا لفعله بانه علة تامة في وجوده وانقطاع
تاثير الله تعالى البتة سواء كان بواسطة او بلا واسطة فهو بعيد
عن الصواب لان فعل العبد بالضرورة متوقف على قدرته والا
بالضرورة ليس منه فيكون ما هو ليس علة تامة في وجوده ايضا
ثم نقول علة العلة هل هي علة بالجميع ام لا فان كان علة العلة
للجميع كان الجميع مستندا الى الله لكن الامر ليس كذلك بل علة



العلة علة على سبيل المجاز لوجوب استناد الاثر الى المباشر
القريب ولما كان العبد هو المباشر اثرا في فعله استند اليه تلك
الواقعة بحسب قصده اليه لانه السبب في وجودها مثال ذلك
ان النحل موجب للعسل والعسل موجب للحلاوة في الفم
فلا يقال ان النحل موجد للحلاوة بواسطة العسل فنوعه
للعلة لا علة حقيقية وعلى هذا تحمل الايات الواردة في
القرآن العزيز التي يدل بعضها على استناد الافعال الله
وبعضها الى استناد الافعال الينا ومن هذا القبيل
المامور عن الصادقين عليهم السلام لا تجبر ولا تفويض
ولكن امر بين امرين فاذا تحققت هذا التحقيق كان
موضع صلح بين الفريقين والله اعلم قوله
الثالث في استحالة التبيح عليه تعالى الى قوله
لما فرغ من مقدمات المقصود شرع في المقصود وهو
اثبات كونه تعالى لا حكيما والعدل في اللغة هو التوسط
ويقال على الاستواء وفي اصطلاح اهل الكلام هو كونه
بحيث لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب وهذا الحكم اتفقي
عليه اكثر العقلاء وخالفت فيه الاشاعرة وقالوا الله
فاعل للقبيح والكل خلاف ذلك واستدل المصنف عليه
بوجهين الاول ان الصارف الذي يصرفه عن فعل
القبيح موجود والداعي الذي يدعوه الى فعله مفقود

وكلما وجد الصارف والشيء وامتنع داعيه امتنع وقوعه
فهاهنا مقدمات احدها وجود الصارف وامتناع الداعي
والثانية كلما وجد الصارف وامتنع الداعي امتنع الفعل
فنقول اما المقدمة الاولى فتشتمل على امرين احدهما وجود
الصارف الذي يعبر عنه بفعل القبيح وهو حاصل فانا نعلم
ضرورة ان العالم بقبح القبيح لا يفعله والباري تعالى
ثبت انه عالم بجميع المعلومات ومن جملتها القبائح فقد
وجد الصارف الذي هو العلم بقبح القبيح له تعالى الثاني
امتناع الداعي والامر بيان الداعي الى فعل القبيح لحد
امرين اما داعي الحاجة اليه او داعي الحكمة وكلاهما ممتنع
اما الحاجة فلاستغنائه تعالى عن جميع ما عداه كما تقدم
واما الحكمة فلانها الغرض الصحيح ومعلوم بالضرورة ان
القبيح لا غرض صحيحا فيه ولا حكمة فقد ثبت وجود المانع
وامتناع الداعي واما المقدمة الثانية وهي قولنا كلما وجد
صارف الشيء وامتنع داعيه امتنع وقوعه فظاهر لانا
نعلم بالضرورة توقف وجود الفعل على وجود داعيه و
انتفاء صارفه ومع وجود احدهما وعدم الاخر يجب الفعل
ضرورة فيمتنع منه تعالى صدور القبيح وهو المطلوب
الثاني لو صح صدور القبيح منه لزم امتناع ثبوت النبوة
واللازم باطل بالاجماع فكذا الملزوم وبيان الملازمة



انه على تقدير صحة صدور القبيح منه لا يمتنع منه تصديق الكاذب
لانه من جملة القبائح وقد بحر اظهار المعجزة على يد الكاذب فلا يجوز
بعجزه نبوة نبي من الانبياء ولا يحوم بالفرق بين النبي والمتنبي وح
لا يحصل العلم بصحة الشرايع فتبطل التكليف والوعد والوعيد
وهي الغرض المقصود من الخلق وكل ذلك معلوم البطلان فالمؤدي
الاشاعرة بان الله تعالى كلف الكافر بالايمان مع علمه بانه لا يؤمن
ولا وجه لحسن هذا التكليف لانه ان كان لا فائدة له وان كان
لفائدة فاما نفع او ضرر والثاني قبيح والاول ان عاد الى الله تعالى
انتفاء وان عاد الى العبد لزم ان يحصل ذلك النفع له لكنه علم
بعدم حصول التكليف منه فلا يصل اليه النفع فيكون تكليفه
قبيح وايضا انه كلف بالجهل بالايمان الذي هو تصديق النبي
صلى الله عليه وآله بجميع ما اخبر به ومن جملة الاخبار بانه لا
يؤمن فقد كلفه بان يؤمن بان لا يؤمن وهو جمع بين النقيضين
وهو محال فقد كلف بالمحال وهو قبيح بالضرورة والجواب اما
عن الاول فلان تكليف الكافر حسن والعلم المتعلق بعدم
وقوعه منه لا يؤثر في عدم الوقوع ووجه حسنه هو تعريضه للثواب
النفع لا حصول له والتعريض حاصل بالنسبة اليه كما حصل بالنسبة
الى غيره وسياتي في هذا زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى واما
عن الثاني فلان الاخبار عن ابي لهب بانه لا يؤمن مع اخباره
وقع بعد موته فلا يكون مكلفا به قوله واذا ثبت ان

كان عشاعي



اقول لما ثبت انه تعالى لا يصح منه فعل القبيح شرع في بيان
انه تع لا يريده فقال لما ثبت انه تع لا يصح منه فعل القبيح امتنع منه
ارادته اما اولا فلان اراده تعلق كفعله وكما لا يصح منه فعل القبيح
كذا لا يصح منه اراده واما ثانيا فلان فعل القبيح لازم على الاراده
لان كل فعل اختياري موقوف عليها واذا امتنع اللازم امتنع
الملزوم فاذا امتنع الفعل الذي هو لازم عن الاراده امتنع
ملزومه وهو الاراده واما ثالثا فلانه تع امر بالطاعات ونهى
عن المعاصي والنهي عن الشيء يستلزم كراهته ذلك الشيء فتكون
كارها للقبائح والكاره في هذه المسئلة وقالوا انه تع مريد لجميع
الكائنات حسنة كانت او قبيحة طاعة كانت او معصية شرا كانت
او خيرا ايمانا كان او كفرا ايمانا منهم على اصلهم الفاسد من انه
فاعل الكل فيكون مريدا له وقد عرفت فيما تقدم فساد هذه القاعدة
فيفسد ما يتفرع عليها فلا حاجة الى اعادة البحث معهم في ذلك كلما
يريد ههنا في البيان تذكير حجتهم في هذا الباب مع الجواب عنها
فنقول احتجوا بانه لو لم يكن مريدا لجميع الكائنات لكان معلولا
لامر اخر في هذا العالم المعاصي والقبائح حاصلة فلو كان تعالى
يريدها وقوعها لكان مغلوبا على مراده وهو محال والجواب انه
انما يلزم ان لو كان معلولا اما لو كان كارها لايجادها على سبيل
الاختيار اما اذا كان كارها لايجادها بسبب نهيه اياهم عن ايقاعها
على سبيل الاختيار لا يكون موصوفا بالمعلولية وقد قال تع ولو

للنفي لا يصح ان يكون مريدا لاستحالة اجتماع الضدين وخالفت الاشاعرة هم



شاء لهداكم اجمعين ولو شاء لما تيا كل نفس هداها اي على
سبيل الجبر والقهر ولكن ذلك ينافي التكليف المنوط بالاختيار
قوله الرابع في ان افعاله تعالى معللة بالاغراض الخ اقول
لما فرغ من البحث عن المقصود شرع في فروعه التي يتفرع عليه
فمن جملتها ان افعاله تع معللة بالاغراض اي ان فعله لغرض
وهو مذهب العدلية وخالفت فيه الاشاعرة وذهبوا الى ان
افعاله تعالى كلها ليست لغرض وحكمة بل وقعت مجازا والحق الاول
واستدل المصنف عليه بوجهين الاول ايات القرآن الغير الدالة
على الغرض ونفي العبث عن افعاله منها قوله تعالى الخ وما
خلقنا كم عبثا استفهام على سبيل الانكار على من نفى الغرض عن
افعاله ومنها قوله تعالى نصا على الغرض وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون وغيرها مما يعلم العلماء بالقرآن مشيرا الى ذلك ايما
ورد في الحديث القدسي كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت
الخلق ومنها قوله تعالى ربنا ما خلقت هذا باطلا وكل فعل لا
لغرض فيه لفاعله يكون باطلا الثاني لو لم يكن فاعلا لكان عابثا
لان الفعل منحصر فيهما ولان العبث هو ما فعل لا لغرض والعبث
قبيح بالضرورة وقد تقدم انه لا يصح نسبة العبث اليه تعالى
وايضا يلزم ان جميع المنافع التي جعلها الله تع منوطة بالاشياء
غير مطلوبة له ولا مرادة بل حصلت من غير وضعه فلم يكن
خلق العين للابصار ولا الاذن للسماع ولا اللسان للنطق

لغرض

ولا النار للاحراق ولا الماء للتبريد ولا الشمس للاضاءة وكل
هذا سفسطة وانكار للحكم والمصالح وحكم بالعبث في ذلك كله
واحيج لما شاعره على مذهبهم بانه لو كان فاعلا لغرض لكان
مستكملا بذلك الغرض فيكون ناقصا قبل خلقه للخلق تعالى الله
عن ذلك اجاب المصنف بانه انما يلزم الاستكمال ان لو كان الغرض
عائدا اليه ونحن لا نقول بذلك بل الغرض ما عاد الى مصلحة
العبد او الى اقتضاء نظام الوجود بمعنى ان نظام الوجود لا
يتم الا بذلك الغرض فيكون الغرض عائدا الى النظام لا اليه
تعالى وعلى كل من الامرين لا يلزم الاستكمال فان قلت انه افاد
الكمال لغيره وافادة الكمال استكمال قلت هذا مغالطة فان
افادة الكمال لا يدل على الاستكمال بل على الكمال لان افادة الكمال
كمال لا استكمال قوله ثم الغرض الخ اقول لما ثبت انه تعالى
يفعل لغرض شرع في بيان احكام ذلك الغرض وذكر حكمتين
احدهما انه لا يصح ان يكون صارفا بالمكلف لان من قدم الى غيره
طعاما سيما مرارية قتله ويكون قد فعل ذلك لغرض لكنه غرض
غير صحيح لا يحمد فاعله لمن قدم اليه ذلك الطعام ونحن نريد بان
الغرض هنا الغرض الصحيح اعني الحكمة فوجب ان يكون لا لاضرر
لان الضرر قبيح وقد ثبت انه تعالى حكيم والحكيم لا يفعل القبيح
ولما كان حكيما وجب ان يكون نفعا لعدم الواسطة الثاني
ان ذلك النفع ليس عائدا اليه لاستغنائه عن كل ما عداه بل هو نفع عائد



الى المكلف وهو المطلوب قوله واذا كان نفعا الخ اقول
لما ثبت ان الغرض نفعا عائدا الى المكلف شرع في بيان ان ذلك معرفة صح
الغرض الذي هو النفع العائد اليه فقال ان ذلك النفع هو
الثواب لانه لا نفع حقيقيا عريا عن جلب النفع
من الامور الدنيوية ودفع الضرر فيها ليس نفعا حقيقيا لانه
غير مستقل لفنائه وعدم حصوله دائما ولعدم خلوصه عن
مشاركة الضد وكانه ليس نفعا اصلا ولهذا لم يحسن ان
يكون الغرض من خلق العبد المركب الترتيب اللطيف الذي
تحير العقول عن الاطلاع على كنهه المشتمل على التاليف الحسن
الطريف الذي لا تقدر الافكار على معرفته ولا الادراك على جمع
جهاته وفوايده وحقيقته بل عجزت عن ذلك وكلت وتاهت
قواها وقلت واعترفت بالعجز والتقصير عن معرفة ذلك
الجسم الصغير وهذا النفع الزايل الحقير المنقطع المشوب بشوب
التعب بل لان الغرض لو كان ذلك للزم العبث من خلق هذا
الخلق على هذا النوع المعين لان الغرض لا يكون الا انفعاليا
غير زايل ولا منقطع ولا مشوبا بشيء من الاصداد وذلك ليس
الا الثواب ولما كان الثواب المذكور مما لا يصح الابتداء به
في الحكمة الربانية لاشتماله على التعظيم والاجلال الذي
لا يصح الابتداء به لغير مستحقه وجب في الحكمة الربانية والعناية
السبحانية توسط التكليف بين المنعم المستحق وبين العبد وبين



حتى تثبت له الاستحقاق لذلك النفع المشتمل على التعظيم ليتم
الغرض الاقصى من خلقه الموافق للارادة خلقة اذا عرفت هذا
فها هنا مباحث الاول في معرفة التكليف وعرفه المصنف بانه في
اللغة ما خوذ من الكلفة وهي المشقة وفي الاصطلاح بعث
من تحب طاعته على ما فيه كلفة على جهة الابتداء بشرط الاعلام
فالبعث على الشيء هو الحمل عليه تقول بعث فلان على كذا اي
حملته على فعله ولهذا سمي الرسول مبعوثا لانه محمول على
اداء الرسالة ومن تجب طاعته حصر في سبعة اولها
الله تعالى لانه المنعم الاول بالوجود بعد العدم واعظم النعم
والمؤلمات واقاضه للخير والارزاق والالطاف والرحمة و
ثانيها النبي لانه المنعم الثاني بالتبليغ عن الله وثالثها الامام
لانه المنعم الثالث بحفظ الشريعة وقيامه على الوعيد بما
يصلحهم ورابعها الوالد لانه المنعم الرابع بتربيته في الصغر
وخامسها السيد لملكيته وسادسها المنعم لوجوب شكره
وسابعها الزوج لتحصن الشرع على طاعته وقولنا على ما فيه
مشقة احتراز عما لا مشقة فيه كالبعث على النكاح المستلذ
واكل المستلذ من المطعم فان البعث عليهما لا يسمى تكليفا
وقولنا على جهة الابتداء لكونها تابعة ومتفرعة على طاعة الله
تعالى وقولنا بشرط الاعلام ليس من تمام التعريف بل بوسط
من شرايط حسن التكليف فان قلت ان نكاح الحليلة والاكل



من الهدي مكلف بهما مع انهما اكل ونكاح فقد اشتمل التكليف
على ما لا مشقة فيه قلت بهما وان كانا غير مشقتين من حيث
كونهما اكلا ونكاحا الا انهما مشقتين من حيث انهما تكليف هو
البحث الثاني في شرايط حسن التكليف وحصرها المصنف في
ثلثة الاول الشرايط العايدة الى المكلف اعني محل التكليف و
هي ثلثة الاول قدرة المكلف على ما كلف به لاستحالة التكليف
بما لا يطاق كتكليف الاعمى بنقط المصحف والزمن بالطيران
الى السماء وخالف الاشاعرة في ذلك وجوزوا التكليف بالمحال
وقالوا ان الله تعالى كلف بما لا يطاق لانه كلف بما لا يستطاق
الكافر بالايمان مع انه لا يمكن وقوعه منه وقد عرفت فيما
هذه القاعدة الثاني وجود المكلف لاستحالة تكليف المعدوم
بل وقبيح تكليف الجماد وخالفت الاشاعرة في ذلك فجوزوا
تكليف المعدوم ومخاطبته وامره ونهيه وذلك سفسطة لانا
كون المكلف عالما بما كلف به او ممكنا من العلم به لاستحالة
تكليف من لا يتمكن من العلم كالبهايم والمجانين واما
الجاهل المتمكن من العلم فغير معدود لانا نبه الشرايط
العايدة الى المكلف وهو فاعل التكليف وهو الله تعالى وهي
ثلثة الاول كونه عالما بصفات الفعل من كونه حسنا او
قبيحا لانه لو جاز ان ينهى عن الحسن ويامر بالقبيح وذلك
عقلا الثاني علمه بقدر ما يستحق كل واحد من المكلفين من الثواب

وعقاب لانه لولا ذلك لجاز ان يخص به بعض عن الفذ المستحق فيخلوا التكليف عن العوض وهو قبيح ايضا الثانية كونه غير ناف للقبيح والا لجاز ان يخلوا العوض فيخلوا التكليف عنه فيكون قبيحا الثالثة الشرايط العايدة الى التكليف نفسه وهو ثلاثة ايضا الاولى كونه مشتملا على صفة زايدة على حسنه بان يكون واجبا او مندوبا او ترك قبيح او مكروه لا يخلا التكليف بالمباح لان من شرط حسن التكليف حصول العوض في مقابلته فيلزم ان يكون العوض لا بعض التكليف به وخالف الاشاعرة في ذلك فجوزوا في التكليف بالمباح ان يستحق عليه العقاب عليه وهو جهل محض الثانية كونه مقدورا لما تقدم من استحالة التكليف بالمستحيل الثالثة كونه ممكنا في نفسه ووجوهها ان يتوقف على الكاليف بالوضوء استحالة وجود الفعل المتوقف على الآلة من دونها البحث الثالث في اقسام التكليف وينقسم الى ثلثة لان متعلقه اما علم او ظن او عمل ثم العلم اما عقلي كالعلم بالله تعالى وصفاته وما يتبعها واما شرعي كالعلم بالعبادات وكيفيتها المعاملات والعقود والمناكحات والاحكام واما الظن فكالعمل بالقياس لان التكليف بها مبني على الاجتهاد المفيد للظن الا لاهل مكة يجب العلم عليهم يقينا لتمكنهم منه واما العمل فكالعبادات وفعل الواجبات وترك المحرمات البحث الرابع في وجوبه واختلف فيه فذهب الاشاعرة الى المنع من وجوبه بناء على اصلهم من



نفي الوجوبات العقلية وقالت المعتزلة والمحققون بالوجوب واستدلوا عليه بانه لو لم يكن واجبا في الحكمة لكان الله تعالى فاعلا للقبيح واللازم محال فالملزوم مثله وبيان الملازمة ان الله تعالى خلق في العبد الشهوات والميل الى القبايح والنفور عن الحسن وجعل ذلك طبيعة وجبلة فلو لم يقبح عنده التكليف بالاوامر والنواهي وتحريم المحرمات ووجوب الواجبات وندب المندوبات وبعثه على فعلها بالثواب وبتوعده على تركها وفعل المحرمات بالعقاب لكان مغريا له بفعل القبيح لو تركه جهلا والاغراء بالقبيح قبيح بالعقل وقد بينا استحالته عليه تعالى فحينئذ لا بد من الوجوب وذلك اما التكليف فيكون واجبا في الحكمة وهو المطلوب قالت الاشاعرة هو الحاكم ولا حاكم عليه قلنا ليس المراد بالوجوب الحكم عليه بل ان حكمته تعالى وعنايته اقتضت وجوب ذلك عليه بمعنى انا نقول ان الوجوب العقلي لا يتم الا بحاكم يستلم للحاكم وهو الوجوب الشرعي وليس هو المراد هنا ثم ان المعتزلة اتبعوا جميع ما اثبتوه في هذه المباحث ايجابا سؤالا لكل ما ورد عليهم دليلا على وجوب التكليف في الحكمة بقي ورود السؤال ان يقال لم لا يكون علم المكلف بحسن الحسن وعلمه بالقبح حاملين على فعله داعيا الى فعله وعلمه بقبح القبيح والالم حاملين على تركه وصنيعه الاشاعرة الى توسيط التكليف وكون توسيط التكليف عنده ان العلم المذكور وان كان حاصلا للمكلف لكنه غير كاف في الانزجار عن فعل القبايح والنفور



عن الحسن لان المكلف كثيرا ما يستسهل الالم عند قضاء وطره من القبيح خصوصا مع حصول الداعي الجبلي اعني الشهوة والغضب اللهم الا في اغلب الناس يكون قاهر الداعي العقلية وهي العلم بحسن الحسن والمدح عليه والعلم بقبح القبيح والالم عليه لان الله تعالى لما خلق المدن وافاض النفس عليه صاحبها بالشهوة او لا ثم بالغضب ثم صاحبها بالعقل فكلما كانت الشهوة اقدم وكلما كان الانس به اقدم كانت النفس اليه اميل فلهذا كانت الداعية قاهرة وغالبة للداعي العقلي فلا تكون العلم حينئذ بحسن الحسن وقبح القبيح كافيا في الانزجار لضعفه وقوة ضده فاحتاجا الى معاون وذلك هو التكليف فوجب التكليف في الحكمة ثم استشعر سؤالا ثانيا على هذا الدليل وتقريره ان التكليف لا يصح ان يكون واجبا حتى يكون حسنا في نفسه لكنه ليس بحسن لان وجه حسنه ان كان هو العقاب كان قبيحا وان كان هو الثواب كان فالله قادر على ايصاله الى المكلف ابتداء من غير توسط التكليف ويكون توسط التكليف حينئذ عبثا مع ذلك وان الكافر يكلف بالاجماع مع الاجماع على علم حصول الثواب له فاذا انتفى هذان الوجهان لم يكن له وجه حسن فلا يكون حسنا فلا يكون قبيحا والقبيح لا يكون واجبا واجاب بالمنع من الحصر المذكور بقوله الوجه في حسن التكليف ليس هو حصول الثواب ولا حصول العقاب بل هو تعرض المكلف الى الثواب والتعريض المذكور عام





بالنسبة الى كل المكلفين المؤمن منهم والكافر لان المغريض هو جعل المكلف على صفات يتمكن من الوصول الى الثواب وذلك حاصل لكل المكلفين فان الله تعالى افاض الوجود والعقل والقدرة والارادة وخلق الآلات وفعل الالطاف وارسل الرسل ونصب الحجج وانزل الشرايع واقام البراهين لكل مكلف فكانوا بها هم على الشرايط الموصلة لهم الى الثواب فمن قبل منهم ما عرض له وفعل الوصول سعد ومن قبل بعضه ومن ابى فقد شقي ومن قبل بعضه وذلك يجري مجرى من اولم وليمة وبسط بساطا وفتح الدهليز واذن للناس في الدخول اذنا عاما او ارسل رسله الى كلهم فمن وصل منهم الى مائدته استنفع ومن لم يصل حرم ذلك فمن قبل بعضه لا من قبل بعضه هو فان قلت انه علم ان بعضهم لا يقبل هذا التعريض فلم يحسن تعريضه قلت بل يحسن تعريض بعض وان علم عدم قبوله لان العلم لا يوثر فيما هو قادر عليه من القبول بل يحسن معاقبته على ترك القبول ويجري ذلك مجرى السلطان اذا دعى رعيته الى ضيافته وعلم ان فيهم من لا يصل الى تلك الضيافة فانه لا يقبح منه دعاءه اليها بل يحسن منه معاقبته على ترك القبول ومنكر ذلك مكابر واما قولكم ان الثواب مقدور له ابتداء من غير توسط التكليف فهو مسلم الا انا قد بينا ان الثواب لا يصح ابتداء به لغير مستحق لما قلنا انه يشمل على التعظيم والاجلال وتعظيم من لا يستحق التعظيم قبيح عقلا وبيان ان الثواب يجب اشتماله على التعظيم والاجلال ظاهر من تعريفه فانهم عرفوه بانه النفع المستحق

المنعم على التعظيم والاجلال فالنفع كالجنس يدخل فيه الثواب
والتفضل والعوض فيقيد المستحق خرج التفضل لانه نفع عليه ومن
ومقارنة التعظيم والاجلال يخرج العوض لانه ليس كذلك
قوله الخامس في وجوب اللطف اقول هذا هو الفرع الثاني
من نوعي العدل وهو وجوب اللطف على حكمة الله تعالى وعرفوا
اللطف بانه ما يقرب المكلف معه الى الطاعة ويبعد عن المعصية
ولا حظ له في التمكين ولا يبلغ الالجاء نقولنا ما يقرب الى الطاعة ويبعد
عن المعصية كالجنس يدخل فيه كل فرد مقرب سوى ما كان شرطا
في الفعل كالقدرة عليه والآلة الموصلة اليه اوليس كذلك وقولنا
ولا حظ له في التمكين كالفضل يخرج به ما كان مقربا مع كونه شرطا
في الفعل ممكنا للمكلف منه كما مثلناه في القدرة والآلة فانهما من
من الفعل لحصول الفعل بهما لكنهما شرطان في وجوده لعدم تمكن
المكلف من الفعل بدونهما وليس كذلك اللطف فانه مقرب الى الفعل
وليس ممكنا للمكلف منه اي ليس شرطا في حصوله من المكلف تمكن
المكلف من ايجاد الفعل بدونه لكن مع وجوده يكون المكلف اقرب
واذعن الى الفعل كالماء الساخن في اليوم البارد بالنسبة الى الجنب
وقولنا ولا يبلغ الالجاء فصل اخر يخرج به ما يكون ملجئا للمكلف الى ايجاد
الفعل وذلك ليس لطفا لمنافاته التكليف لان الالجاء بمعنى الاجبار
والتكليف منوط بالاختيار فان ذلك الحد وهو الذي وضعوه الفرع
الطاف مع انها ملجئة لان المكلف متى علم انه اذا ترك مثلا حدث كذا



ملجئا الى تركه قلت هذه الحدود ليست ملجئة لان فاعل المعصية
يجوز عدم الشعور به فلا يكون عالما ملجئا الى الترك فان قلت ان
النبي صلى الله عليه وآله كان يفعل مع الكفار ما يلجأ الى الاسلام فانه
كان يقف بالسيف على راس الكافر ويقول له اسلم والا ضربت عنقك
السيف دخول في حكم الاسلام فيحصل له التلفظ بسماع الادلة
ويومن ايمانا ثابتا باختياره لو زال الشبه عنه بخلاف ما لو بقي على
الكفر فانه لا يسمع ادلة الاسلام ولا يتلفظ لها فتبقى الشبه بحكمها
في قلبه فلا يصل الى الاسلام فلهذا حسن هذا الالجاء في
ابتداء التكليف مع انا نقول ان هذا الكافر لو مات في تلك الحالة
قبل تلفظه مات كافرا ولا استحق الثواب لما عرفت ان الالجاء الى
التكليف فاسلامه حينئذ ليس اسلاما حقيقيا بل استسلاما
لا غير اذا عرفت ذلك فاعلم ان العدلية اتفقوا على وجوب اللطف
في الحكمة وخالفهم في ذلك الاشاعرة وقالوا بعدم وجوبه بناء
على اصلهم من نفي الواجبات العقلية ولنا على الاول واستدلوا
عليه ان اللطف مما يتوقف عليه غرض المكلف من المكلف وكل ما
عليه الغرض يكون واجبا اما الاول فظاهر لما عرفت ان غرض
المكلف من المكلف انتفاعه ما كلف به وهو يتوقف على كل ما يقربه
الى فعله ويبعده من تركه واما الثاني فان المريد من غيره فعلا
من الافعال اذا علم المراد منه لا يفعل الفعل المطلوب به فعل يفعل
المريد مع المراد منه من نوع الفرع مثلا عطفه او مكاتبته او سعيه اليه او ايا



اليه من غير مشقة عليه في ذلك لو لم يفعل ما يتوقف عليه غرض المريد
ذلك الفعل منه مع تصميم ارادته وانتفاعه منه لكان هذا المريد ناقضا
لغرضه عند العقلاء ونقض الغرض قبيح لذم العقلاء على ذلك واذا
ارد ناشبه هذا التقرير في حق الله تعالى قلت انه مكلف العباد بالاوامر
والنواهي وكان غرضه من التكليف المذكور انتفاع الطاعة وارتفاع
المعصية من المكلفين واذا علم انهم لا يفعلون ذلك الا بفعل
يفعله بهم بحيث يحصل به تقربهم الى اداء ذلك منهم لو لم يفعل
ذلك مع علمه بتوقف غرضه عليه كان ناقضا لغرضه تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا فوجب في حكمته تعالى وعنايته فعل الالطاف المقربة
للمكلفين الى فعل الطاعات المبعدة لهم عن المعاصي وهو المطلوب
ثم ان هذه الالطاف قد تكون من فعله تعالى خاصة كارسال الرسل
ونصب الائمة واظهار المعجزات والكرامات على ايدي الانبياء والاولياء
فيجب عليه فعلها لذلك وقد تكون من فعل المكلفين كاتباعهم للرسل
وطاعتهم للائمة وامتثالهم لاوامرهم وقبولهم لنواهيهم فيجب
عليه تعالى اعلامهم بذلك واحبابه عليهم ليتم الامتثال ويحصل
القبول فيستكمل الالطاف وقد تكون من فعل غيرهما اي من فعل
غير الله تعالى وفعل غير المكلف كقبول الرسل للرسالة وتحمل الامام
للامامة وقيامهما باعبائها فيجب عليه تعالى ذلك الايجاب على ذلك الغير
واثابته عليه لان تكليف شخص لنفع غيره من غير نفع له قبيح عقلا
ولنذكر ههنا ثلثة مباحث تتمة لبحث اللطف الاول انها من فروعه البحث



الاول في الرزق وهو كل ما صح ان ينتفع به غذاء او ملكا او على الملك وعلى
المباح وهو المراد في هذا البحث واختلف فيه فقال اهل العدل
الرزق ما يصح ان ينتفع به ولم يكن لاحد منع المنتفع منه فلم يكن
الحرام رزقا عندهم لانه لا يصح الانتفاع به وقالت الاشاعرة الرزق
ما اكل حلالا كان او حراما فالحرام عندهم رزق اذا عرفت ذلك
فالرزق يجوز طلبه بل يندب اذا توقف القوت عليه لوجوب
دفع الضرر ومنع جماعة من الصوفية وقالوا لا يجوز طلب الرزق
لما فيه من معونة الظلمة باعطاء الظلمات ولقوله عليه السلام لو توكلتم
على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير في مغداها تغدو خماصا
وتروح بطانا وهو ضعيف اما اولا فلان الله تعالى امر بالسعي
في التكسب والابتغاء من فضله فقال تعالى فاذا قضيت الصلاة
فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله وقال تعالى ليس عليكم
جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم وفي السنة من ذلك كثير
وهو قوله عليه السلام سافروا تغنموا واراد بالغنيمة الربح في التجارة
واحاديث في عنيها واما ثانيا فلان اعطاء الطغاة ليس منهيا عنه اذا
لم يكن ما يعطاه ان الممنوع منه معونة
الظالم مع العلم بانه يظلم ليس للامر هنا كذلك واما ثالثا فلان
المراد بالتوكل الامر بالاجمال في الطلب وقلة الحرص عليه وهو
امر مندوب اليه مع انه شرط في الطير الغدو والرواح وهو
دليل على الطلب والسعي في المعاش فان الطير لو جلست في

او كارها فامتنعت عن الغدو والرواح الي مضايقها لم يحصل
لها الزجر مع انه معارض بالاحاديث المذكورة في معناها
كثير النجعة الثاني في الاجال والاجلة والوقت الذي يجعل
علما لحدوث امر فيه فاجل الدين او وقت حلوله واجل الموت
هو وقت حصوله اعني الوقت الذي علم الله تعالى فيه انقطاع
الحيوة واختلف المعتزلة هل كان يعيش قطعا او لم يقطعا
او يحتمل الامرين فالاشاعرة على الثاني والا لزم انقلاب علمه تعالى
جهلا والبغداديون من المعتزلة على الاول والا لكان الذابح لهم
لعنه ومحسنا اليه وهما ضعيفان اما الاول فلان العلم لا يؤثر
مع ان علم المحيي يجوز ان يكون مشروطا بعدم القتل واما الثاني
فلان المساءة حصلت بسبب تفويت العوض على الله تعالى و
ذهب جماعة البصريين منهم الى الثالث وهو قريب الى الثالث
في البيع وهو نقد بالبدل فيما يباع به الاشياء وهو رخص و
غلاء فالرخص هو السعر المنخفض عما جرت به العادة بالنسبة الى
الوقت والمكان والغلاء بالعكس وقد يكون من قبل الله تعالى بان
يقلل المنعة ويكثر رغبات الناس فيقع الغلاء وبكثير المنعة
ويقلل الرغبات فيحصل الرخص وقد يكونان من غير ان يختار
السلطان المنعة وبيعها الناس فيحصل الغلاء او يجلهم على
بيع المنعة باقل من ثمانها بان يسعر عليهم ظلما فيحصل الغلاء
وانما بحثنا عن هذه الامور لانها داخلة في باب الالطاف وهذا



ذكرناها في بحث اللطف قوله السيادين في الامر والاعراض
الخ اقول هذا هو الفرع الثالث من فروع العدل وهو البحث
عن الامر والاعراض وذكر المصنف ثلاث مسايل الاولى في تقسيم
الامر وهي تنقسم بالقسمة الاولى الى ضربين حسنة وقبيحة فالحكم
كل الحكم العقل فيها بوجه قبيح والقبيحة بالعكس اعني كل الحكم
يحكم العقل فيها بوجه حسن وتلك القبيحة لا يصح صدورها
من الله تعالى قطعا بيانا من امتناع صدور القبايح منه تعالى
في نفسه وشاخصة واما الحسنة فيجوز صدورها منا ومنه
تعالى وقد ذكر العلماء وجوها خمسة يحسن لاجلها الامر واذا خلا
من واحد منها كان قبيحا اذ كرها المصنف الاول اشتمال الامر على
النفع الزايد على الامر كتحمل المشقة في طلب الرياسة وكتحمل المشقة
التعب في طلب العلم الثاني اشتمال الامر على دفع ضرر زايد على
كقطع اليد المتاكلة كلها وكالفصد والحجامة الثالث كون الامر مشتملا
على وجه الدفع الرابع كون الامر باجراء العادة كما اذا القي صبي في
النار فاحتوى ووقع في الجوع فان هذا الامر حسن لوجوب
اجراء العادة وعدم جواز خرقها المخامس كون الامر مصلحة لغاية
كون الامر مستحقا للمامور به كالمسايل الستة الفصاص السادس كونه سببا
على العوض كالاحاد الثاني في الاحكام الصادرة منه تعالى
فنقول الاحكام الصادرة منه تعالى اما ان تكون على وجه الابتداء او
على وجه العقاب فالاولى كالام المعصومين والاطفال والمجانين



والبهايم وهي حسنة قطعا لانها فعل الله بالضرورة وكل افعاله
حسنة بالدليل من انتفاء القبيح عنه تعالى وشرط في حسنها امران
احدهما حصول العوض على ذلك الالم الزايد على حد لو فعل
للمسالم عند كل عاقل بحيث يختار المتالم مع ذلك الالم لانه لولاه
لكان ظلما والثاني استحالة ذلك الالم على اللطيف اما الثاني فلان
كان مكلفا او لغيره وان لم يكن كذلك يخرج به عن العبثية ونعني
بالعوض النفع المستحق الخالي عن التعظيم والاجلال فالنفع كما
يجيء وبعيد المستحق خرج التفضل وبقيد الخلو عن التعظيم
والاجلال خرج الثواب والثاني الاحكام الصادرة منه على سبيل
العقاب والاعواض فيها كالاول فانها اجزاء الفصاص فيكون حسنة
والالم المكلفين يحتمل فيهما الامرين اعني الابتداء والعقاب
المسالة الثالثة في الاحكام الصادرة عن عنوه تعالى وان كانت صادرة
من المكلفين فان كانت بامرهم بانفاعها كامره بذبح الهدي
والاضحية وجوبا وندبا او كان باباحة كاباحة الذبح للحكم
للاكل فالعوض فيها عليه تعالى لانها وقعت من المكلفين عن اذنه
وموافقة ارادته فيجب كرمه وفضله التعويض عنها والا لزم
الظلم وان كانت صادرة من المكلفين لا بامرهم ولا باباحة كانت
قبيحة لكونها ظلما والعوض فيها على فاعلها والواجب عليه تعالى
فيها ليس الا الانصاف للمولم من المولم اما اولا فلدلالة النقل
على ذلك في قوله تعالى يوم القيمة يفصل بينكم واما ثانيا فلان الكل



ملكه فما ذا جني بعض مماليكه على بعض وجب في حكمته الانتصاف
للمجني عليه من الجاني لانه خلق الجاني قويا متمكنا من الايلام وخلق
المجني عليه ضعيفا عيوفا دريا على الامتناع ولو لم ينتصف للضعيف
من القوي لكان ظالما ويجب في هذا العوض مساواة للالم لانه لو
اخذ الزيادة من الجاني لكان ظالما في حقه ولو كان ناقصا لكان
ظالما في حق المجني عليه فوجب المساواة وان كانت الالام صادرة
من غير المكلفين كالالام الصادرة عن غير العاقلين كالمجانين
والبهايم والسباع واختلف عنها واختار المحققون ان العوض
فيها عليه تعالى لانه خلقها وجعل فيها قوة الايلام وجعل سبيلا اليه
بتسليطه ولم يجعل لها عقلا ان جزاء عنه فكان كالمغري لها في فعلها
فلو لم يعوض عنها عوض الزمها الكان ظالما تعالى الله عن ذلك و
قال بعضهم يسقط العوض عنها وعن الله تعالى يحتجا بقوله تعالى
وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والحوض والعوض فالواعوض الامور بها عليها بقوله عليه السلام
والحوض ينتصف للجماء من القرناء قال المصنف هذان ضعيفان اي
هذان القولان ضعيفان مع حجتهما ان الخبرين من اخبار الاحاد
فلا يفيدان العلم ولا يعارضان ما دل العقل عليه من ايجاب العوض
على الله تعالى مع انهما قابلان للتاويل فانا نقول في الخبر الاول معنى
الجبار عدم القصاص فنقول عليه اليم جرح الجبار جبار اي معناه لا يقتص
قصاص فيه واسقاط القصاص لا يستلزم اسقاط العوض لان احدهما
غير الاخر فنقول في الثاني معنى نحبها الضعيف الذي لا يقدر على

لامتناع من الظلم ومعنى الغرض القوي القادر على الظلم فيقول عليه السلم
للجاني الغرض اي يتصف الضعيف من القوي ونحن نقول بذلك
وليس الكلام فيه فح يكون العوض واجبا عليه تعالى واما المطلوب
وكذا يجب عليه العوض عن الآلام الحاصلة بسبب تفويت المنفعة المطلوبة
الغير والآلام الحاصلة بسبب ايصال الغموم الحاصلة من غير فعل العبد
كل ذلك لتفضله وكرمه **قوله الفصل الخامس** في النبوة النبي والولي
الخ **اقول** لما فرغ من البحث عن الافعال المطلقة المنسوبة اليه تعالى
على وجه العموم شرع في الافعال الخاصة المنسوبة اليه على وجه الخصوص
وابتدء امنها بالنبوة لانها الموسسة للشرايع والواسطة بين المكلف
المكلف في حصول التكليف ولهذا وجبت معرفتها على المكلفين
لما عرفت من وجوب التكليف عليهم فيستلزم وجوب معرفة
مبلغه وهو النبي فلهذا وجبت معرفة النبوة وهي مشتقة اما من النبأ
وهو الاخبار يقال انبأ ونبأ اذا اخبر اخبارا وبهذا الوجه يكون
مهموزا وقد يكون من النبوة وهي الارتفاع يقال نبا بالمكان اذا ارتفع
يرتفع ارتفاعا ومن هذا الوجه يكون ناقصا ولهذا قوي السيد
بالهمز وعدمه اذا عرفت ذلك نقول عرفنا النبي بانه انسان مخبر
عن الله تعالى بغير واسطة احد من البشر فبقيد الانسان يخرج الملك
فانه لا يسمى نبيا وان اخبر عن الله بغير واسطة وبقيد المخبر عن الله
يخرج المخبر عن غيره وبقيد عدم الواسطة بشر يخرج الامام والعالم فانهما
يخبران عن الله تعالى لكن بواسطة بشر وهو النبي وهو اعم من الرسول لان



الرسول هو الانسان المخبر عن الله تعالى بغير واسطة بشر وله شريعة
اما مستبدا ان كان قبل نبينا محمد عليه السلم او ناسخ لشريعة محمد عليه السلم والنبي اعم من ان
يكون له شريعة كمحمد او ليس له شريعة كيحيى **قوله** وفيه مباحث الاول
انها حسنة الخ **اقول** انما قدم البحث عن حسن النبوة على سايرمباحثها
لانها اول ما يحكم بحسنه لما مر من ان فعل الله تعالى لا يتصف لا
بقبح وجوده منه تعالى وقد اطبق جميع العقلاء على حسنها الا البراهمة
اصحاب برهام من حكما الهند فانهم انكروا حسنها بالمختصين بانا
النبي ان جاء بما يوافق العقل ففي العقل غنية عنه لادراك العقل له من دون
وان جاء بما يخالفه كان مردودا لانه لا يعمل بما يخالفه فحينئذ لا فايدة فيها
وعملا فايدة فيه لا يكون حسنا اجاب المصنف عن هذه الشبهة بوجهين
الاول ان الله تعالى فعل النبوة وبعث الانبياء وارسل الرسل وكل
افعاله حسنة فكون النبوة حسنة لانها فعله وكل ما تحقق من افعاله تعالى
بالقبح الثاني المنع من الحصر المذكور فانا نقول يجوز ان يأتي النبي بما
يوافق العقل ولا يستقل العقل عنه بجواز ان يعلم العقل ذلك مجملا
وتأتي الشرع به مفصلا فتحصيل للعقل بايده لم يكن حاصلا له من قبل
وهي التفصيل ادراك العقل لكن قد يعارض ذلك والوهم عنه
فح تحصل الفايدة له بحصول الجزم بما اعتقله وخلوصه عن التردد
ويجوز ان يأتي بما يخالف العقل ولا نسلم ان العقل رده لانه يجوز ان يكون
عاملا على وجه حسن فاذا بين له الشرع الوجه وعرفه بالطريق الموصل
الى حسنه قبله العقل راح وانقاد الى ما كان جاهلا بحسنه لان العقل



لم نطلع على جميع الاشياء ولم يهتد الى معرفة جميع جهات الحسن و
القبح فلم يخل النبوة من الفايدة على الوجهين ومع ذلك فانا نقول
ان النبوة قد اشتملت على فوايد كثيرة وامور جليلة لم نطلع العقول
عليها ولم يجد السبيل اليها وذلك من وجوه الاول تعليم الصنايع
الدنيوية وكيفية استخراجها فان العقول لم تهتد الى اكثرها بل الله
تعالى اهدى اليها خلقه على لسان انبيايه فعلموهم كيفية اتخاذها وانتفاعهم
حتى حصل لهم المنافع التي بها كمال امور معايشهم الثاني تحريج
البهوم من الاعدية وكيفية الاستمتاع باحدها والامتناع
عن الاخر فلو لا تعليم الانبيا للمكلفين بالنبات المضر والنافع
عن وحي الله عز وجل لما عرفت العقول الاهتداء الى ذلك و
كذلك غير النبات من الحيوان والمعدن الثالث اشتمال النبوة
على اصلاح الامور المعاشية وتمام نظام النوع الذي اضطروا
بقايده الى الاجتماع فان بهم استقامت العلوم واهتدوا الى
كيفية المعاش والتحرز عن المهالك والمرج الحاصلين في العالم
بسبب استيلاء النبوة والغضب الرابع ان بهم حصل صلاح
النوع الانساني في ردع بعضهم عن بعض بحصول الوازع
والمصطر اليها في كل زمان ومكان الى غير ذلك من الامور التي
يكثر اعدادها من اراد الاستقصاء فعليه بكتابنا المسمى بمعين المعين
وبالجملة فالمذهب المذكور ضعيف لمخالفته الملة الاسلامية
بل جميع الملل **قوله** الثاني انها واجبة الخ **اقول** لما فرغ



من البحث عن كون النبوات حسنة شرع في البحث عن وجوبها
في الحكمة وقد اتفق علماء العدلية والحكما خالفت فيه الاشاعرة
وقالوا بعدم وجوبها بنا منهم على الاصل الفاسد من عدم التحسين
بالواجبات العقلية واصحابنا ان تعالى هو الحاكم على جميع خلقه
فلا حاكم عليه والقول بالوجوب عليكم عليه لجاب الملم بما
اشرنا اليه فيما تقدم فان المراد بالوجوب ههنا الوجوب العقلي
لا الشرعي المقتضي للحكم هو الوجوب الشرعي اما الوجوب العقلي
فليس لحاكم بان المراد ان الحكمة الربانية والعناية السبحانية
بالخلق يقتضي بعث الانبيا لارشادهم الى مصالح دنياهم و
اخراهم اذا عرفت ذلك فاعلم ان المصدق في هذه الوسايل الذي
الاستدلال على وجوب النبوة في الحكمة طريق الحكما والمتكلمين اما طريق
الحكما فمقدمتان تنال الاولى ان ارشاد الخلق الى مصالحهم بالنسبة الى
احوال معايشهم واحوال معادهم واجب وكلما كان كذلك
كانت النبوة واجبة الصغرى فلان فعل الاصلح للمكلفين و
اجب في حكمة تعالى فيجب عليه تعالى ارشادهم الى مصالحهم
بالنسبة الى الامور المعاشية والمعادية واما احتاجهم في
الارشاد المذكور الى الانبيا فبيانه ان نقول اما بالنسبة
الى احوال معاشهم فهو ان الضرورة داعية في بقاء النوع لا
تنال الى الاجتماع لاحتياج كل واحد الى ما كل وملبس
ومسكن وسلاح وغير ذلك وكل واحد من هذه الامور يحتاج

الى امور كثيرة لا ينهض الشخص وحده للشخص بالتعرض منها و
ولهذا كان الانسان لا يعيش وحده منفردا فلذلك عنت الفرد
الى الاجتماع مع بني نوعه ليقوم كل واحد منهم بهم صاحبه و
الاجتماع مظنة التشاجر والاختلاف لان كل واحد اشهوة و منهم
يخضب ايد هو الى الاستعانة لبني نوعه مع عدم الاعانة لهم
فيقضي ذلك الى التجاذب والتجاذب المفضي الى فساد النوع
و اصحاله فاقتضت الحكمة وجود معامله وقوانين يجري بني
النوع رجوعون اليها عند الاختلاف والتشاجر ينفي عليها
ارائهم ولا يجوز ان يكون بني نفر هذه القوانين الا الله تعالى
لانه فرض ذلك اليهم ليحصل بالكان او لا لان لكل شخص عمل
يقتضيه رايه وميل بوجبه طبعه فلا تكون مقبوله عندهم
ولا بد لهذه القوانين بني مقررها يكون بينهم فاقتضت الحكمه
وجود شخص بنزيه شرع يجري بين النوع الانساني ويكون
ذلك الشخص مميزا عن بني نوعه بايات ودلالات تدل على
صدقه ليحصل له الرياسه عليهم وينقادوا كل الى طاعته ويخاف
من مواجدته كي يتسع لهم الشرع مبلغا عن ربه بعد فيه
مطيعهم بالثواب ويتوعد عاصيهم بالعقاب ويكابد
للعوام الذين يسالون بفساد النوع عند استيلاء سهواتهم
وميل طبايعهم بني حدود ونعيبوات لينقادوا الى الحق
ليتم نظام الوجود ويحصل بها النوع الانساني الذي اورده

الحكيم



الحكيم تعالى اياه بالنسبه الى احوال معاده فحوان السعاده المطلوبه
والبغيه الطبيعيه الابديه لما كانا لا يحصلان الا بالكمال النفسي
بالمعارف الحقيقيه والاعمال الصالحه اعني في العلم والعمل الذين
لا تحصل السعاده في الاخرى الا بهما وكان تعلق النفس بالامور البدنيه
والانغمار في الشهوات البدنيه والملابس الرديه مانعا من حصول
ذلك على الوجه الاتم والنحو الاكمل وجب في الحكمه الالهيه والالطاف
الربانيه وجود شخص لم يحصل له ذلك التعلق المانع ليقوم لهم المعارف
ويبين صحيحها ويزيح الشبهات عنها ويقيم لهم العبادات والاعمال
الصالحه بما هي وكيف هي على وجه يوجب لهم الزلفى عند ربهم ويبين
بتكرير ها عليهم واذ بانها في الاوقات المعتده لتحصل التذكير
بالتكرير ويحصل كمال الاشخاص الانسانيه بقوتي العلم والعمل و
لاستعداد لعمولة السوانح الربانيه والنفحات الالهيه ليكونوا
للادراك السعاده الاخرويه ونيل الكمالات الابديه وحصول
القاء السبيل الهدى والخير الحقيقي وذلك الشخص هو النبي فيكون
واجبا في الحكمه وهو المطلوب واما طريق المتكلمين في بيانه ان يقولوا
قالوا ان وجب التكاليف العقليه وجبت التكاليف الشرعيه
لكن المقدم حق فالتالي مثله اما حقيته المقدم فقد تقدم واما بيان
الشرطيه فلان التكاليف الشرعيه الطاف في التكاليف العقليه
فانا نرى من داوم على الصلاه مثلا دعاه ذلك الى معرفه الله تعالى ودام

عنهم



ذكره ولهذا ان الصلاه كررها الشرع في اليوم والليله خمس
مرات ليحصل بذلك الالتفات الى الله تعالى في الامر منه المكلف
والمداومه على معرفته فقد ظهر ان التكليف السمعي لطف في التكليف
العقلي وقد عرفت فيما تقدم وجوب اللطف في الحكم فتكون
التكليف السمعي واجبا فتكون مستلزما لوجود الواسطه
بين المكلف وبين الله تعالى في تحصيل هذه الالطاف من الله
تعالى وانما قلنا ذلك لان المكلف في غايه التعلق بالامور الدنيويه
والانغمار في الشهوات الطبيعيه والباري تعالى وجل في غايه
التجرد عن المكان والجهه والمسامته والمقابله والاقتران الحسيه
واستفاده من اولى هذه الغايه من التعلق من الذي في هذه الغايه
من التجرد يحتاج ضرورة الى احتياج الى واسطه بينهما فوجب وجود
شخص جامع للجهتين الجهه القدسيه للاستفاده من الذات
السبحانيه بطهاره نفسه بمض الملكيه من كدورات البعلقات
وشوائب الشهوات الطبيعيات بل يكون نفسه في غايه التجرد و
الاستعداد ولعمولة السوانح عن الجانب الالهي والفيض الرباني
وجهه انسيه لافاده بني نوعه لانه لو لم يكن منهم وعلى خلقهم و
طبيعتهم وصورهم لنفروا طباعهم اليه ولا قبلوا ولا استفادوا
واما ما وجب عليهم لنفره الطباع عمن لا يكون هذا مما حالا لها
لا ترى الطباع الى امثالها اميل وباجناسها ما شكل ومن ذلك
نوطهم للاستيناء على اشباهها تنفع وتجنبه عليه للمنع فلهذا

وجب



وجب ان يكون ذلك الشخص انسانا ليتم افاده لبني نوعه
وذلك الشخص جامع للجهتين المفتقر اليهما في التوسط بين
الله وبين خلقه وهو النبي فيكون واجبا في الحكمه وهو المطلوب
قول الخالف في بنوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم اول
هذا هو المطلوب الاقصى والباب المهم في هذا المقصد ان
المقصود بالذات اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله لانه النبي
المتعين في هذا الزمان الواجب معرفته على كل مكلف واما بنوة
غيره من الانبياء فوجوب معرفتها ليس مقصودا بالذات بل
بالتبعيه لانه لما ثبت بنوته عليه السلام واخبر بنوة الانبياء السالفين
وجب تصديقه واعتقاد وجودهم في تلك الازمان الى الله و
بنوتهم ونزولهم بمعنى ان الجميع حق ولما كان البحث عن
نبوة نبينا محمد صلى الله عليه بحثا عن نبوة خاصه مسبوقا بالبحث
عن النبوة المطلقه تقدم الكلام البحثين اليهما على هذا البحث
لانهما كالمقدمتين له والشروع فيها شروع في المقصود بالذات اذا
عرفت ذلك فاعلم ان المهم مهد لهذا المطلوب قاعده سنى عليها
وهي كون النسخ ثابتا عقلا جايزا في الحكمه فقال لما كانت
نبوة نبينا عليه السلام مسبوقه بنبوة الانبياء المتقدمين كنبوة موسى
وعيسى وغيرهما من النبوات لا يجوز كون نبوته هذه السنه
موقوفا على جواز نسخ النبوات المتقدمه عليها والكلام في النسخ
يحال الى مسالتين الاولى في حقيقته ان المتقدمين مسبوق

دجر

بالمصوص الثانية في جواز عقلا اما الاول فلان النسخ في
اللغة النقل والنسخ بل يقال نسخت الكتاب اي نقلت ما فيه وفي
الاصطلاح بانه رفع حكم شرعي بحكم شرعي متراخ عنه
على وجه لولاه لكان ثابتا فقولنا رفع حكم شرعي كالحسني
وقولنا بحكم شرعي يخرج عنه حكم عقلي ورفع حكم عقلي او حكم
شرعي برفع لحكم عقلي فانه لا يسمى نسخا وقولنا متراخ عنه يخرج
عن البداء وهو رفع الحكم الشرعي لمصلحة ظهرت ولا لمفسدة بدت
لان ذلك عين جايز في الحكيم لاستلزامه العبث المستحيل على الحكيم
ولهذا اشترط التراخي في رفع الحكم الاول بالثاني لجواز تغير
المصلحة بتغير الازمنة وقولنا على وجه لولاه الثاني لنفي الاول
بيان لغاية النسخ وانه لو رفع ما كان اولا من الاحكام الشرعية
لحصول الرافع لها من الاحكام الحادثة ودالة على انه لو لم يكن
هذا الوجه لم يسم نسخا واما الثالثة اعني جوازه عقلا وحكمه
فاتفق عليه اكثر العقلاء واستدل المصنف عليه هنا بامرين ان
يقال ان مصالح المكلفين لا ريب في اختلافها باختلاف اوقاتهم
واشخاصهم واختلاف المصالح سبب اختلاف الازمان و
الاشخاص مستلزم لاختلاف الشرايع والنبوات لوجوب
تغيير وجوهها تبعا لتغير المصالح التابعة لتغير الازمان والاشخاص
ومثاله المريض الذي يعالج عن المرض فانه يعالج في وقت بما يستحيل
معالجته في وقت اخر لاجل اختلاف الازمان والامراض والتركيب



فيها وايضا يستحيل معالجة شخص في مرض باعوج به شخص اخر
اخر في ذلك المرض بسبب اختلاف الاشخاص في الطبايع واذا كان
واذا كان ذلك كذلك وجب في الحكمة الربانية ولما لطافها
لاختلاف الشرايع والنبوات وتغيرها بسبب اختلاف الازمان
والاشخاص وتغيرها لتغير المصالح بتغيرها وكان سبحانه
وتعالى كالطبيب للمكلفين وهم كالمرضى في الاحتياج الى ما
لحبه في الشرايع والنبوات كالادوية واذا عرفت من حال الطبيب
مراعاته الاصلح للمريض في كيفية المعالجات واختلاف الادوية
باختلاف الازمان والاشخاص عرفت بالقياس الى فكر ان مصالح المكلفين
تختلف باختلاف ازمانهم واشخاصهم وانه تعالى كما يحكم
بالشرايع المختلفة والاديان المتغايرة بحسب ما تقتضيه المصلحة
التابعة للمعنى المذكور وذلك هو السر الذي حصل به نسخ
الشرايع بعضها ببعض في الاوقات المتقدمة والازمنة السالفة
حتى انتهت النبوة الى النبوة المحمدية والشريعة الاحمدية التي
اقتضت الحكمة وجودها ونسخها لما تقدمها من النبوات
والشرايع وبقاءها ببقاء التكليف ومن انكر هذا التعليل
فهو مكابر لا يلتفت اليه والمنكر له هم اليهود لعنهم الله
فانهم انكروا جواز النسخ عقلا وقالوا يستلزم شريعة موسى عليه
واقول واحد الزامهم وانقطاع حجتهم يقال لهم انتم
موسى عليه السلام لم تكن مبتدأة بالضرورة بل هي مسبوقة



من النبوات والشرايع فاذا فلتم بعدم جواز النسخ عقلا لزمكم
ان لا تكون نبوته عقلا حقا وجب عليكم القول بالنبوة السابقة
على جميع النبوات والمعتقد بتلك الشريعة المستدأة فتقطعون
عند ذلك بالكلية ولا يكون لهم جواب البتة الخ قوله وتجهم
الخ اقول لما ثبت جواز النسخ عقلا وذكر جمع المخالفين في
جوازه وهم اليهود مع الجواب عنها شرع القاعد المهد فنقول
احتج اليهود على عدم جواز النسخ عقلا بوجهين الاول قولهم
موسى عليه السلام تمسكوا بالسبت ابدا والتابيد يدل على الدوام الكافي
انه يلزم البداء لان رفع الحكم ان كان لمصلحة لزم العبث وان
كان لمصلحة فوجوده ان كان مصلحة وجب دوامه وان كان مفسدة
استحال الامر به واجاب المص اما عن الوجه الاول فبوجهين
الاول ان هذا المخبوكذب مختلق لم يصدر من موسى عليه
السلام ورواياتهم لا اعتماد عليها لانقطاع تواترهم وتفرقهم
في البلاد في الاعصار بواقعة بخت نصر فانه قتلهم واستئصالهم
ويدل على عدم تواترهم اختلافهم في التوراة فانها عندهم على
ثلث نسخ مختلفة الثاني سلمنا لكن التابيد لا يدل على الدوام
بل على الزمان المتطاول مع انه قد ورد في التوراة عندهم
التابيد في اشياء كثيرة مع وجوب تركها مثل قوله تعالى
فيها يستخدم العبد سبع سنين ثم يعرض عليه العتق فان ابى
ثقبت اذنه واستخدم ابدا ثم حافيها يستخدم العبد سبعين



ثم يعتق وحافيها ايضا قوله تعالى في كل يوم خروفين حروف
عدد وخروفا عشية فرانا لا خفا بكم دائما ثم نسخ ذلك
عنهم وكقضه دم الفصح وغير ذلك واما عن الثاني فلان
الذاكما عرفت عبارة عن رفع الحكم لغير مصلحة حدث ولا نسلم
ظهرت ونحن لا نقول بجواز النسخ على هذا الوجه بل النسخ انما
يجوز بتغير المصالح بتغير الاشخاص والازمان فتتغير الشرايع
والاحكام بتغيرها مع ان قولهم ان المامور به ان كان مصلحة
استحال نسخه غير سليم لجواز ان يكون مصلحة في وقت مفسدة
في اخر او ما كان مصلحة بالنسبة الى شخص او صنف بالنسبة الى اخر
فيستحيل تباوي في الحكمة قوله واذا ثبت هذا الاصل الخ
اقول لما فرغ من تمهيد القاعدة المبني عليها نبوة نبينا محمد
صلى الله عليه وآله ورسالته شرع وصدق شروع في بيان الا
ستدلال على ثبوتها وتقريره ان يقال نبوة نبينا محمد رسالته
حق وصدق لانه ادعى النبوة وظهر المعجز على يديه عقيب د
عواه وكل من ادعى النبوة وظهر المعجز على يديه كان نبيا حقا وبيان
صدق المقدمتان احد بهما انه ادعى النبوة وظهر المعجز
على يديه عقيب دعواه وبشهادة علي أمرين احدهما انه ادعى
النبوة والثاني انه ظهر المعجز على يديه عقيب الدعوى والدليل
من القياس المذكور ان كل من ادعى النبوة وظهر المعجز على يديه
كان نبيا وهي كبرى القياس فلا بد من تقرير هذه المقدمات

الثلاث ليتم الاستدلال فنقول اما انه عليه السلام ادعى
النبوة فظاهر مشهور بين عامة المخالف والمؤالف بحيث
لا ينكره احد منهم فانه لا شك احد منهم في ان رجلا ظهر بمكة
اسمه محمد بن عبد الله وادعى النبوة فالعلم بذلك كالعلم بوجود
مكة والهند وسحاحاتم وامثال ذلك واما انه ظهر على يديه المعجز
وعلوه فهو ايضا معلوم بالتواتر مشهور بين عامة المسلمين نقله و
الخلف عن السلف من غير نكير بينهم حتى انهم حصروا له
من المعجزات ما يزيد على الف معجزة فمن ذلك استسقاؤه للغمام المتواتر
بالنقل المتواتر المتلقى بالقبول من كل احد وهو ان اهل مكة
اراد وا استسجاره في طلب البارية لا بعل فيها البحر فانشأ هم
ان العالم العلوي لا يتأثر عن السفلي وسألوه نزول الغمام عليه و
استسقاءه نصفين فهوى الغمام في جيبه وخرج من كمه كل نصف
من كم وعاد في بيته الفلك واحد في المشرق وواحد في المغرب
ثم سار كل واحد منهم الى صاحبه كالجواد المشرع اكوتا في قبة
الفلك وجميع اعين الناظرين شاهد ذلك ومن ذلك محى البحر
وهو ما رواه اكثر العلماء وتحدث به عامة العقلاء وذكروه على
في نهج البلاغة من انه عليه السلام كان مع نفر من قريش فقالوا له ان
كنت صادقا في دعواك فادع لهذه النخيرات ان تنفلع بعروقها
حتى تقف عليك قد عابها فاقبلت النخيرات تخد الارض خدا بعروقها
واعصانها حتى التفت به فقالوا له مرها حتى ترجع الى مكانها





فامرها ففرجت حتى عادت الى موضعها مثل ما كانت فقالوا
له مرها فلتحي بنصفها وتبقى بنصف فتفعل فاقبل النصف اليه باحسن اقبال
حتى التف به فقالوا له فامرهذا النصف ان يرجع الى نصفه كما
كان فامر فرجع حتى صار الى نصفه كما كان ومن ذلك ينبوع
الماء من بين اصابعه وهو ما رواه اهل الحديث وذكره صاحب
الثاقب وغيره من المحدثين انه عليه السلام كان في سفر فشكى اليه اصحابه
العطش ونفاد الماء فقال هل بقي عندكم شيء منه فجيء الماء فوجدوه
وكان ملؤ كفيه لا غير فلما وضعه في كفيه نبع من اصابعه عليه السلام
عيون من الماء حتى فاض فقربوا اليه الطشوت والقصاع حتى
استقاء نزروا حيضهم وشربوا حتى اكتفوا وملؤا نوبهم و
اداوتهم قال شيخنا رحمه الله وفي هذا المعجز بيان عجيب و
تبيان غريب يختص به عدد دون غيره من الانبياء لان اطهار الماء
من بين الاصابع مما لم يعهد الا من تقدمه من الانبياء كانوا
يخرجون الماء من الارض والحجر كفعل ابراهيم وموسى واما
خروج الماء من بين الاصابع الذي هو يكم ودم من اعجب العجائب
واغرب الغرائب التي تفرد بها عن ذلك اشياع لحاق الكثير
والجم الغفير من الوارد القليل السير وذلك بعلة الامة
بالقبول وما رواه سائر المحدثين وسطروه في كتبهم من المصنفات
انه لما نزل قوله تعالى وانذر عشيرتك الاقربين جمع بني عبد
المطلب وكانوا اربعين نفسا وجابهم بمجد شاه وعشى





من لبن فاكلوا من اللبن حتى شبعوا وشربوا من اللبن حتى اكتفوا
والطعام على حاله وكان الواحد منهم يأكل البكار ويشرب الروي
من الخمر وكذلك في قصة جابر يوم الخندق المشهور ومن ذلك
تسبيح الحصى بكفه في حياته الوالية المشهور عند كافة اهل
العلم ان حياته الوالية جاءت اليه صلى الله عليه واله وطلبت
منه علامة النبوة فقال ايتني بذلك الحصاة وامى بيده الى حصاة
كانت في المسجد فجاءت بها فلما وضعتها في كفه قال لها سبحي بإذني
الحصاة لربك فنطقت الحصاة بالتسبيح والتقديس نطقا
سمعه الحاضرون ثم قال انشقي فانشقت بنصفين ثم قال الزقي بالبيضة
ثم عمرها بكفه فصارت في يده كالاجزاء ثم اخذ خاتمه فطبع فيها قال
ياحياة من ادعى الامامة بعدي وعمل مثل عملي في هذه الحصاة فالطبع
انه الامام اخذنا منه موضع الحاجة ومن ذلك كلام الحصى بالصلاة
وشهادتها له بالرسالة ومنها ان رجلا من العرب يرعى غنما فجاء الذئب
الذئب على شاة فانتزعها منه عدي على الذئب فانتزعها فعدى الذئب
فانتزعها منه فقال يخاطبه مالك ويلا اصعق وجهك منك ويحي
الذئب على دبره وقال بلسان فصيح اصعق وجهك منك ويحي
نزع ربي فاساقه الله الي وهذا محمد يدعو الناس الى الهدى فلا
يجيبونه فاتى الرجل الى النبي واسلم على يديه وكان يدعى مكلم الذئب
ومنه ان نفرا كانت لنبي سليمان اراد وا بجمالها في عيد لهم فجاءت
الى النبي وقالت ان هؤلاء اكلوا من رزقي وشربوا من نبي





وذهبوا الي ولم يتركوا لي نسلا وانا افرسه بالوحدانية وذلك بالرسالة
وهم الان يريدون ذبحي فارسل اليهم واعلمهم بذلك فقولوا ربكم
بالجمل بشتر كما ذكره الثعلبي في قصص الانبياء وهو من كتب الاحاديث
ومنه ان رجلا اتى الى النبي صلى الله عليه واله وقال له صب اصطاده
من الفلاة وقال انزعم يا محمد انك مرسل من عند الله فقال سليم حتى يسلم
الضب ورمى الضب من كمه فقال الضب حتى كاد ان يخرج من المسجد
فقال عليه السلام ايها الضب فالتفت اليه فقال من انا فقال انت محمد
رسول الله فقال من بعدك قال عبد من انجد ابراهيم خليلا وكلم موسى
تكليما واصطفاك نبيا وحبيبا ومنه سلام الغزالي وهو مشهور بين اهل
الحديث ومن ذلك الاعلام بالمغيبات مثل قوله تعالى الم غلبت الروم
في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين اعلاما
بالغيب على لسان النبي عليه السلام وقوله عليه السلام اعلاما للاستقبال بعدي
الناكثين والقاسطين والمارقين واشارة بالناكثين الى اصحاب الجمل
يعني طلحة والزبير واهل البصرة لانهم نكثوا بيعته بعد لزومها لهم وحصولها
منهم واشارة بالقاسطين الى معاوية واصحابه واهل الشام لان القاسط هو
العادل فهم هنا بمعنى العادلون عن الحق واشارة بالمارقين الى اصحاب
النهروان وهم الخوارج لمروقهم من الاسلام وغير ذلك من الاخبار
والمعجزات التي لا تحصى كثرة الى اظهرها واشرفها واعظمها وابينها
هو باق ببقاء الدهور والاعصار القرآن المجيد الذي تحدى به العرب
العرباء ومصاقع الخطباء فجاء عارضته والمائتان بمثله وكابر
في ان القرآن معجزة الجاء والقهر كابر المعاند المطابق المدعي الذي

بالتحدي المتعذر على الخلق الاتيان بمثله فقولنا المراد بالمثل النظم الغريب
الغادر على حمل الكثير عن حمل اليسير وكسلت العرب عن معارضته
القرآن على القول بان وجه الاعجاز الصرفة والاثبات لقلب الحجة
واعتبار خرق العادة لانه لو كان عاديا او الاكثري الوقوع لما دل على الصدق
وقولنا المطابق للدعوى ليدل على صدق مدعيه فانه لو خالف كما
في نفسه مسيلمة الكذاب لما دل ايضا على الصدق وقولنا المقرون بالتحدي
ليدل على انه يصح الدعوى ويخرج به الكرامات فانها ليست مقرونة
بذلك دائما وان اقترنت بها في بعض الاحوال والتحدي لغة المباراة
يقال تحدى فلان فلانا اذا باراه واصطلاحا ان يقول النبي صدقوا
المخبر عن الله في دعواي فليات بمثل فعلي وقولنا المتعذر على
الخلق الاتيان بمثله اعم من ان يكون ذلك في شخصه كفلق مدينا وفي
جنسه كعلم الخلق حيه ليخرج به السحر والشعبذة فانها وان اقتربت
بما ذكرناه لما انها ليست متعذرة على جميع الخلق بجواز وقوع مثلها
لغيره مثله ولا شك في ان هذه الشروط المذكورة في المعجزة ثابتة في الكتاب
العزيز لان العرب في بيانهم كانوا اصل فصاحة وبلاغة وخطب ومحاورات
واجوبة ممكنين من مفردات الالفاظ وتراكيبها وظهر بينهم هذا الشخص
وكان اميا لم يتراكتا بان ولا جالس عالما ولا استعان من احد وتلا عليهم
بالقرآن العربي الذي هو في غاية الفصاحة والبلاغة على الجمع في
الفواصل والعلوم الغريبة والقصص الماضية وتحداهم للاتيان
بمثله او بعشر سور او سورة فقال فاتوا بمثله ان كنتم صادقين فقال

فاتوا



فاتوا بعشر سور مثله مفتريات وقاله فاتوا بسورة من مثله فلما
تحققوا عجزهم عن ذلك قطعا لان اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا
القرآن لما اتوا بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا ولو في الاتيان
بقدر احدى سوره مع توفر كلمات على سواله ومع ذلك فان النبي صلى
الله عليه وسلم خير العرب بين ان ياتوا بمثله او المحاربة او الصلح
فاختاروا المحاربة فاختيارهم هذا دليل على عجزهم عن المعارضة لانهم لو
تمكنوا منها لكانت اسهل من المحاربة والمقاتلة التي حصل بها ذهاب
نفوسهم وذهاب امنهم وسبي ذراريهم ونسائهم مع انهم كانوا
قادرين على دفع ذلك لتمكنهم من مفردات الالفاظ وتركيبها فعدولهم
عن المعارضة دليل على عجزهم واذا العاقل لاختيار المشاق مع امكان
الاتيان بما هو اسهل لعجزه واختلف العلماء في وجه اعجازه فقال السيد المرتضى
انه الصرفة بمعنى ان الله تعالى صرفهم عن المعارضة بان سلبهم القدرة عليها
او الداعية او العلم وقال كمال الدين انه لما اشتمل على العلوم الغريبة
والحكم وعلى البلاغة والفصاحة البالغة والغرض قالوا انه للفصاحة الرتبة
معا واخرون قالوا الاستمالة على الاحرار بالمعاني وكلا من هؤلاء لم يذكر
في المطولات واما ان كل من ادعى النبوة وظهر المعجز على يده فهو
صادق وهي كبرى لقياس فلان المعجز هو كما تشاء انه من فعل الله تعالى
لانا نظر فانه ان يكون متعذرا على الخلق واذا كان من فعل الله تعالى كان
فاعلا مقام التصديق للمدعي لحصوله بعد دعواه ومن صدقه الله تعالى
ان يكون صادقا كما تقدم ان الله تعالى لا يصدق الكاذب لما تقدم من انه





تعالى لا يفعل القبيح وتصديق الكذاب قبيح ولانه يلزم منه اعتراف المكلف
بالقبيح باتباع الكذاب وهو قبيح والاغراء بالقبيح قبيح تعالى الله عن
ذلك فوجب ان يكون صادقا وحينئذ لا يخلو اما ان ادعى الرسالة عن
ملك او لا فان كنت صادقا في دعواي الرسالة عنك فخالف عادتك
مخالفة الملك عادته عقيب قولي هذا الشخص وتكون ذلك لغرض ان الحاضرين
يضطرون الى تصديق ذلك الشخص في دعواه الرسالة عن الملك فكذا افعله
في حق الله تعالى اذا ادعى شخص الرسالة عنه وطلب منه خرق العادة
في بعض افعاله تفعل الله ذلك عقيب دعواه وجب على كل عاقل تصديقه
فتكون صادقا وهو المطلوب **قوله** الرابع في وجوب عصمة الانبياء
**اقول** لما فرغ من المقصود بالذات وهو اثبات نبوة نبينا
محمد صلى الله عليه وآله شرع في بيان صفات الانبياء فذكر منها العصمة
وهي لغة المنع قال الله تعالى سآوي الى جبل يعصمني من الماء اي يمنع
وقال الشاعر ويوم كيوم البعث ما فيه حاكم ولا عاصم الا قناة ودرع
اي مانع فيه الا القناة والدروع وفي الاصطلاح عرفوها بتعاريف كثيرة
احسنها ما ذكره المحقق هنا وهو ان العصمة لطف يفعله الله تعالى بالمكلف
لا يكون له داع الى ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته عليها
وانما شرط القدرة على ترك الطاعة وارتكاب المعصية اشارة الى خلاف
بعضهم فانه قال ان المعصوم لا يمكنه الاتيان بالمعاصي فلا يكون
الطاعات وهو بعيد عن الصواب لانه لو كان كذلك لما استحق
مدحا ولخرج عن كونه مكلفا اذا عرفت ذلك فاعلم ان المعصوم





غيره من المكلفين في الالطاف المقربة ويختص بلطف زائد ايضا
استعداده له يكون ذلك اللطف بفعل الله تعالى من فعل القبائح وترك الطاعة
مع قدرته على خلاف ذلك وانما اختص بهذا اللطف دون غيره من
المكلفين لعلم الله تعالى بانه يختار ذلك اذا حصل له هذا اللطف وعند
لا يختار ذلك مع حصوله لم يحصل له في عمره يكون عنيدا والخلاف في القول
بنبوتهم للانبياء فقد ردت الامامية باثباتهم من اولاد العمر الخ
عن جميع الذنوب الصغاير والكباير سواء ان كان عمدا او سهوا او
غلطا في التاويل او غير ذلك وخالفهم في ذلك باقي الفرق فبعضهم
خص ذلك بما بعد البعثة والحرون قالوا بجواز الصغاير عمدا دون السهو
قالوا بها سهوا والحرون قالوا بجوزها وانقل الكباير وابن قوزل
جوز بعثة من كان كافرا وزعم ان بنينا عليه السلام كذلك والمختار
المذهب الاول والحق اما على وجوب العصمة مطلقا فلانه
لو لا هو لما حصل الوثوق باخبارهم لتجوز الكذب عليهم فلم تحصل
الغاية التامة من بعثتهم لان الغاية من بعثتهم انما هي اتباعهم والعمل
لاوامرهم ونواهيهم فاذا تجوز الكذب عليهم لحصل ذلك لنفرت النفوس
عن متابعة الكذاب والقبول منه ولانه لو جازت المعصية منه فاما
ان يجب اتباعه او لا فان كان القائل لم تحصل الغاية من بعثته لان
الغاية انما هي الاتباع والدليل انتفى على وجوب اتباعه والكان
الاول سقط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو باطل بالضرورة
واما على وجوب العصمة قبل البعثة فنوجهين الاول عدم القائل

القلوب الى طاعة من عهد منه في الماضي من عمره انواع المعاصي
والكبايروالمنفوات لنفرت القلوب عن متابعته فينتفي الغرض
من البعثة الثاني الوجه الذي عليه ذلك لزم حط مرتبة النبوة فلم يحصل
الانقياد التام فينتفي الغرض المقصود من البعثة واللازم باطل
فالملزوم مثله بيان الملازمة ان مع جواز الخطا والمعاصي والاقدام
عليه قبل البعثة موجب لسباوة لنبي نوعه فلم يكن له ترفيع عليهم
فلم يحصل الانقياد المطلوب هو ظاهر قوله وما تمسك به الخصم
الخ اقول لما اثبت وجوب عصمة الانبياء عليهم السلام من اول
العمر الخ عن جميع الذنوب صغاير وكبايرعمدا وسهوا شرع في الرد
على المخالفين في هذا الباب واعلم ان جمهور المتكلمين على الانبياء
جوزوا وقوع المعاصي من الانبياء قبل البعثة وان اختلفوا في
كيفية الوقوع وتمسكوا في ذلك بظواهر القرآن والسنة فان فيهما
ظواهر توهم صدور الذنب عن الانبياء فمن ذلك قوله تعالى في
ادم وعصى ادم ربه فغوى وفي نوح انه ليس من اهلك بعد قوله
ان ابني من اهلي وفي ابراهيم بل فعله كبيرهم اسند الفعل اليه
الصنم مع انه الفاعل وفي موسى قال هذا من عمل الشيطان بعد
قتل القبطي وفي عيسى انت قلت للناس اتخذوني وامي الهين
من دون الله عليه وجدك ضالا فهدى الى غير ذلك من
الايات التي تدل بصريح ظاهرها على اعتراف الانبياء بصدور
الذنب عنهم ويدل انها ظاهرها على حصول الذنب منهم وتقدم



في السنة مع ذلك كثير تنبيه عليه من طالع كتب الاحاديث والتفاسير
المصنفة في ذلك بان كل ما ورد من القرآن والسنة في هذا الباب ليس
محمولا على ظاهره لمخالفة ظاهره لمقتضى العقل على عدم جواز صدور
الذنب عنهم مطلقا ولو حملنا هذه الايات على ظاهرها كما ذكرتم
لتعارض العقل والنقل حينئذ فاما ان يعمل بهما او يهملا معا او يعمل
بالنقل ويطرح العقل والكل باطل بما تقدم فلم يبق الا العمل بالعقل
وتاويل النقل وترك العمل بظاهره لئلا يحصل التعارض ولما في كل من
طرفيات احدها عام يؤول به جميع ما ورد في هذا الباب من ظواهر
القرآن والسنة وهو ان يقال ان جميع ما ورد من القرآن والسنة
مما ظاهره يوهم صدور الذنب محمول على انهم تركوا الاولى منهم فعل
او فعلوا الاولى منهم تركه وكون من باب فعل المكروه او
ترك المندوب وليس ذلك ذنبا في الحقيقة فان قلت فلم
عاتبهم الله سبحانه تعالى لذلك وسماهم عصاة واعترفوا هم ايضا
بالمعصية ولو كان ما ذكرتم صحيحا لم يصح ذلك قلت ان الانبياء
عليهم السلام لعلو درجتهم وشرف مرتبتهم لا يجري منهم
فعل ما الاولى تركه او ترك ما الاولى فعله لانهم في مرتبة يعد
ذلك فيها صحيح اطلاق لفظ المعصية والعتاب مع حصول
ذلك منهم فانهم لتوجههم الى شرف الحق وترصيدهم للسوانح لا
يكون الالتفات منهم الى غير ذلك ذنب عند اهل الحقيقة
مع انه ليس ذنبا عند اهل التوحيد ومن هذا قيل حسنات الابرار



وسيأتي المقرب ومن لحظ هذا المعنى يعين المنصف تخليت
عنه جميع الشبه الواردة من الظواهر النقلية فانها كلها وردت
في هذا الباب والله اعلم واما اعتراضهم عليهم السلام بالمعصية
وترتب العقاب الى الله تعالى الثاني خاص وهو ان كل اية من الايات
المذكورة في القرآن فلها تاويل ومحمل غير ظاهرها ففي قوله في
فعصى ادم ربه فغوى العصيان هو مخالفة الامر فقوله وعصى
اي خالف الامر وكان ندبا لا يستحق بالمخالفة عليه اثما
وقوله فغوى اي الها خالف الامر المندوب حرم الثواب
فالغواية راجعة الى حرمان الثواب المستحق على فعل المندوب
وقوله في نوح انه ليس من اهلك ليس تكذيبا لنوح في
ادعاء انه من اهله لان نوحا توهم انه من الاهل الناجين
من الغرق الموعود بنجاتهم فقال رب ان ابني من اهلي الذين
وعدتني بنجاتهم فاجابه الله تعالى انه ليس من اهلك الذين
يستحقون النجاة لانه عمل غير صالح فهو داخل في جملة المغرقين
لان عملك لا عملهم وليس هو ابنه حقيقة وانما كان
ابن امراته فاطلق عليه الامر ابن مجازا وليس في الامر ما يدل
على تكذيب نوح عليه ولا توبيخه واما قول ابراهيم الصنم
كبيرهم يحتمل عوده الى نفسه لانه عم كان اكبرهم قدرا
واعظمهم شانا فقال بل فعله كبيرهم واشار الى نفسه و
ستر الصنم ولتوهمهم صدور الفعل من الصنم حتى يحتج



عليهم بانتفاء الفعل بعد التفحص لا يصح صدوره من الصنم لبطلانهم على انفسهم
في عبادته ويحتمل حمل الصنم على حقيقته ويكون مراده على سبيل
التهكم انه فعل كبيرهم لما صنام ان كان الاصنام ينطقون
فحمل صدور الفعل منهم مشروط بنطقهم يعني ان كانوا ينطقون
فقد فعله كبيرهم لانهم لا ينطقون فلا يكون الفعل منسوبا
الى كبيرهم ولا يصح نسبته حتى من الافعال الهم ويكون فيه
توبيخ لهم على عبادة من لا يصح نسبة الفعل اليه ولا النطق بالحجة
فالاية ليس فيها دليل على خطا ابراهيم واما قول موسى هذا
من عمل الشيطان اراد فعل القبطي لا القتل الصادر منه للقبطي
واستغفاره عليه اليم واعترافه بالظلم ليس عائدا الى القتل
ايضا بل لانقطاع منه عليه اليم وتواضع واعتراف بالتقصير عن ادا
حقوق نعم الله تعالى واما قوله في عيسى انت قلت للناس اتخذوني
سبيل التبكيت لمن ادعى فيه ذلك واما قوله في محمد صلى الله عليه
واله وجدك ضالا فهدى ويوجهها احدها ضالا عن طريق
المدينة حين توجه من مكة اليها في هجرته فهداه الى الطريق
اليها الثاني وجدك ضالا اي عن الشرايع السمعية والوظائف
الدينية فهدى اليها بان انزل عليك الكتاب الغريب الذي
هو بيان لها الثالث وجدك ضالا اي ايام الصغر والطفولية
في شعاب مكة وواديها فانه ضاع في ايام طفولية حتى هداه
الله اليه عمه ابا طالب فوجده في بعض الشعاب وقد دنا

جعله متنعه في هذا الباب في كتاب معين المعين ومن اراد
الاستقصاء فعليه بكتاب تبيين المباني للسيد المرتضى رحمه الله
قوله الحامدين حمد تقاشريعه نبينا محمد الخ اقول حصل
الاجماع على ان نبينا محمد صلى الله عليه واله وشريعته خاتمان
للنبوات والشرايع فلا نبي بعده ولا شريعه بعد شريعته ونمسك
في ذلك بالنقل من القران والسنه اما القران فقوله تعالى ولكن
رسول الله وخاتم النبيين واما السنه فقوله عليه السلم
المتواتر لعلي عليه السلم انت مني بمنزله هرون من موسى الا انه
لا نبي بعدي ويلحقه فيقال نبوته وشريعته معلوم منه عليه السلم
بين المسلمين لا ينكره احد منهم قوله السادس هو قوله
عليه السلم افضل الانبياء الخ اقول ذكر في البحث مسالتين الاولى
انه عليه السلم افضل الانبياء والرسل يعني انه اعلاهم درجة
واكملهم خلقا وخلقا والكوهم توانا ويدل على ذلك وجهان
الاول القران العزيز فان فيه ما يدل على ذلك في قوله تعالى
بعد ذكر النبيين والمرسلين وعددهم باسمائهم اولئك الذين
هدى الله فبهداهم اقتده امره تعالى بالاقتداء بهم يقتضي بهديهم
اجمع ومعلوم انه لم يؤمر بذلك لعدم جواز الترك منه لما امر به
فيكون جميع الهدى المتفرق فيهم مجتمعا فيه فيكون افضل
منهم لان الفضايل المجتمعه في واحد يقتضي افضليته على كل
واحد واحد ممن لم يتصف الا بواحد من تلك الفضايل فان

قوله



قلت انه قد امر بالاقتداء بهم والمقتدي به افضل من المقتدي
قلت ليس الامر بالاقتداء ما نحن فيه من كونه تابعا لهم في المراد بل
الاتصاف بجميع صفاتهم التي نصفه بكمال كل واحد منهم لان
كل واحد من الانبيا الخص بفضيله دون غيره فامره تعالى بما
يقتضي اتصافه بجميع تلك الفضايل المتفرقه فيهم حتى يكون كالهم المتفرق
فيهم مجتمعا فيه وذلك يدل على قوة استعداده بالاتصاف بجميع كما
لاتهم فدل على افضليته عليهم الثاني السنه المتواتره الدالة على انه
عليه السلم ادعى على انه افضل منهم وقد عرفت الافضليه يدل على حصولها
له لانه لا ينطق عن الهوى وذلك في قوله انا سيد ولد ادم ولا
فخر وكقوله ص لعلي هذا سيد العرب فتبادر السيت انه سيد العرب
فقال انا سيد العالمين وبالضرورة السيد على الاطلاق يجب ان يكون
افضل منهم لان معنى السيد ذلك والا لم يكن لهذا اللفظ مزيه على غيره
المسالة الثالثة انه عليه السلم افضل من كل واحد واحد من اهل زمانه
لانه لو كان في زمانه من هو افضل منه لكان تقديمه عليه قبيحا لقبح
تقديم المفضول على الفاضل عقلا وسمعا اما عقلا فلانه يقبح من الحكيم
تقديم المفضول المحتاج الى التكميل على الفاضل الكامل
فانه يقبح في الشاهد تقديم المبتدي في النحو على سيبويه ومبتدي في المنطق على ارسطا
طاليس وامثال ذلك واما سمعا فلقوله تعالى قل هل يستوي
الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقوله تعالى افمن يهدي الى



الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون
وغيرهما من الايات ولو كان الحق في الامامة هو مساويه لكان تقديمه
عليه ترجيحا من غير مرجح لاستحاله ترجيح احد المتساويين على الاخر
لتجرد اذا عرفت ذلك فنحن بينا ان العلم بهذا الحكم معين بجميع
الانبيا يجب ان يكون افضل واكمل من جميع اهل زمانهم بحيث يجب
ان يكون كل واحد منهم افضل من كل واحد من زمانه الذي بعث فيهم للعله
التي قررناها في نبينا عليه السلم السابع يجب اتصاف النبي الخ اقول ذكر
المصنف في هذا البحث وجوب اتصاف النبي صلى الله عليه والتجميع الصفات
المحمودة في الخلق والخلق بالفتح هو الصوره الظاهره وبالضم هو الصوره
الباطنه يقال فلان حسن الخلق والخلق اي حسن الظاهر والباطن و
قد اجمع العلما على وجوب اتصاف الانبيا عليهم السلم بجميع اوصاف الكمال
ونزههم عن جميع الرذايل الخلقيه والخلقيه اما اوصاف الكمال فقد
وهو فوة العقل وشكله تتطنه وقوة حدس اطلاعه على المراشيا في اسرع مايمكن
وبالفطنه هي قوته منه لما ينبغي فوة استعداد الذهن لما يطلع
على المراشيا والعثور عليها بغير سبق رويه وفكر وه والراي وهو ان يكون
ما يدبره من التدابير صايب محمود العواقب والسر المعمول هي قوة تقتضي عدم
البخار عن دفع المراشيا المؤديه والبطن والكسل عن فعل المامور والمحمود منه
والنجدة وهي قوة تقتضي فضيلة للنفس بسبب ورودها وصدورها
بالنسبه الى الافعال التي تسعى العواقب في المامورات التي توجب ذلك
والعفه وهي فضيله النوع الشهوني تقتضي عدم نزوع النفس في المامور

الحق



التي عاقبها الوصول الى المشتهى بان تكون متوسطه في حالات ورودها
وصدورها بحسب الفعل والشرع والشجاعه وهي فضيله القوه الغضبيه
وسطها بين التهور والخور يقتضي الاقدام في مواضعه والعفو فيه وهي قوة
في النفس تقتضي سرعه غضبها في المامور الغير المحمود وعدم ذلك في
والسخا والجود والايثار وحب ان يكون في كل واحد من هذه الفضايل
افضل واكمل من كل واحد واحد من اهل زمانه ليحصل المرتبه لمدبره
عليهم ووجوب التقديم له في كل واحده منها واما الرذايل
الخلقيه فاما ان تكون بالنسبه الى الخارج عنه فكذا ناه المراشيا
وعدم المراشيات بمعنى ان لا يكون في اباييه ان يوصف بالبلاهه والصلف
الرديله كالحياكه والحماقه والوباله وغير ذلك ولا يكون في المراشيا
من يوصف بالعجز وهو الزمانه لهذا قالت عليه السلم ترك تلقي من
المراصلاب الطاهره الى المراحام الزكيه واما بالنسبه الى الداخل
فيه فاما بالنسبه الى خلقه الطاهر او بالنسبه الى خلقه الباطن
او كليهما بالنسبه الى الخلق الظاهر فكالعي والبكم والصمم
الجذام والبرص وغير ذلك من الصفات الدميمه التي توجب نفوره
عن نوعه واستخفافه في اعينهم واما الخلق الباطن فكالخمود و
الخسيس والجهل والجنون وهو اكثره الهزل والسخر ومنه المجانه واللابه
وهو التخنيث وان كان في ذلك اللسان من ذلك الخجل والتشدق واللاسه
ومن ذلك الحرص على الدنيا والمبالغ عليها ومدارات اهلها ومداهنتهم في
الامر المنكر وجل ما قلناه ذلك وانما قلناه ذلك كان النبي صلى الله عليه واله

الامر المنكر وجل

ويلزم ان يكون معصوما في ربع اشياء الاول في مفاده اي لا يزل ولا يطلا الثاني في افعاله اي لا يفعل ولا يطلا الثالث في وكالته اي لا يوكل حقا الرابع في تقريراته اي لا يقر بحضرته باطلا وهو تارك عنده لانه عليه السلام لا يجوز له التقية ولا يتارك في الثلثة الاول لانا في الجملة ان الامام يجوز له التقية لما فيها في بعض القيام من الحمل عليهم اليلم بعد ظهوره فانه سيكلا بنبائي ذلك واما الطباع فكلا على الطريق او في الاسران يجالسه الا زل والمارذين من الناس الذين لا يبالون بما قالوا ولا بما يقال لهم ويخالطهم وانما قلنا بوجوب تنزيه الانبياء عن ذلك كله لما فيه من النقص الموجب ليسقط محلهم من القلوب فحينئذ لا يحصل اقبال القلوب عليهم فلم يأتوهم فلم تتم فايدة بعثتهم فكان وجود هذه الصفات الحميدة فيهم وتنزههم عن الصفات الذميمة لطفا منه للكلفين الى اتباعهم والاقبال عليهم فوجب ان يكونوا كذلك ليتم الغرض ولا شك ان نبينا محمدا صلى الله عليه وآله وسلم كذلك بل كان في اعلى ما يكون من هذه الصفات اما بالنسبة الى الناس عنه فاثبت من حاق نسبه وعظم رتبته في ذلك فانه كان عليه السلام من اشرف بيوتات العرب واكملهم نسبا وحسبا بحيث لا ينكر احد واما بالنسبة الى خلقه الظاهر فانه كان عليه السلام اكمل الناس في ذلك فانه ذكر في صفته عليه السلام انه كان لا بالقصير الذي وده بالطويل الذاهب اسرا للون مشربا بالحمرة اقنى الانف رقيق الشفتين سهل الخدين في الحاجب لبلى الذوابة مدور الهامة كان عنقه ابريق فضة كان جسده اللؤلؤ الرطب لذ في سرته



شعرات لم تكن في جيده شعرات عنيها كانها المسك المادن واطيب الناس عرفا واسمح الناس كفا واجود الناس لدا وامرع الناس عرضا واذا اشتى نكا ينفلع من صخور ويتجدر من جبل شيطر من وادية كانه يظر من قدامه لا يتمام قلبه اذا نامت عيناه الى غير ذلك من صفاته الحميدة واما بالنسبة الى الخلافة فيكفيك ما وصفه الله سبحانه وتعالى به في قوله عز من قايل وانك لعلى خلق عظيم وقاله عليه السلام انما بعثت لاتمم مكارم الاخلاق وقد جمعها الله تعالى في قوله خذ العفو وامر بالعرف واعرض عن الجاهلين وبالها من منقبة زادت حواشيها ومن فضيلة بلغت اعلى رتبتها **قوله الفصل السادس في الامامة** الامامة رياسة عامة في امور الدين والدنيا لشخص من الاشخاص نيابة عن النبي عليه السلام **اقول** لما فرغ من مباحث النبوة اردفها بالامامة وانما اخرها عنها لتفرعها عليها والاصل متقدم على الفرع عند الجمهور فلا نها قايمة مقامها والبدل لا هنا من غيبة المبدل ولما كان المقصد بالنبي سبحانه وتعالى بعثه وجب تقديم معرفة الامامة فقال الامامة رياسة عامة في امور الدين والدنيا لشخص من الاشخاص نيابة عن النبي عليه السلام فالرياسة كالجنس يدخل فيه سايرالرياسات وقولنا عامة كالفصل يخرج بها عامة الامامة من الرياسات الخاصة كرياسة القزيه ورياسة القضاء ورياسة الجهاد وامثال ذلك وقولنا في امور الدين بيان لمتعلقها اي انها كما تكون في الدين فكذا تكون في الدنيا لتحصل العموم المشروط في الامتياز الخاص فيه اما

امامة عندنا
متابعة

فيها وقولنا لشخص





الى امرين احدهما ان يحتاج الامامة في الزمان الواحد لا يكون الا شخصا واحدا لما ذيدا لما في ان النبوة نيابة للتعريف اي ان يحتاج الامامة بجان يكون شخصا معينا معهودا من الله ورسوله لا اي شخص اتفق كما توهم العامة وهل يحتاج هذا التعريف الى زياده قيد اخر غير ذلك ام لا حكى عن بعض الفضلاء واظنه الشيخ كمال الدين زياده قيد يحتاج الاصالة فقال في تعريف الامامة رياسة عامة في امور الدين والدنيا لشخص من الاشخاص يحتاج الاصالة واختير بهذا القيد عن نايب يفوض اليه الامام عموم الولاية فان رياسته ليست بحتاج الاصالة بل يحتاج النيابة ولو اريد هذا القيد لشمل التعريف لعموم وكيله واعترضه الشيخ المفيد رحمه الله وقاله هذا القيد مستدرك بقولنا عامة لخروج النايب المذكور فان النايب المذكور لا رياسة له على امامه فلا يكون رياسته عامة حينيذ وقاله الاولى ان يراد بقيد يحتاج النيابة عن النبي او بواسطة ليخرج النبوة فان التعريف منطبق عليها واعترضه الشيخ المحقق بان هذا القيد ايضا مستدرك بقولنا لشخص فان الامامة لا تحتاج الاستواك فيها بين اثنين والنبوة قابلة للتشريك كموسى وهرون فحينيذ لا حاجة الى قيد يحتاج النيابة وعلى هذا الشيخ جمال الدين رحمه الله فانه عرف الامامة في اكثر مصنفاته بانها رياسة عامة في امور الدين والدنيا لشخص انساني واقتصر على ذلك وقوله انما ذكره الشيخ وان كان حقا الا ان زياده النيابة هنا احسن لتحصل الفرق بين النبوة والامامة ظاهرا لان قبول





النبوة للتشريك ليس اكثري الوقوع ولهذا لم ينص على ما اقتضوه بل زيد نايبة النيابة عن النبي عليه السلام زياده في الايضاح اذ الحق ذلك قال المانعة منا جنس قطعا وهل هي جنس قريب ام لا قال الشيخ المفيد ان الرياسة جنس قريب والجنس البعيد هو النسبة واعترضه المحصل بان الرياسة ليست جنسا في نيابة الجنس القريب هو قولنا رياسة عامة والجنس البعيد هو مطلق الرياسة لان النسبة ليست جنسا بل عرضا عاما يعرف ذلك من اطلاع على اصطلاحات اهل المنطق **قوله** وفيه مباحث الاول ان الامامة واجبة خلافا للخوارج على اسه عقلا خلافا للمعتزلة والاماعة فانهم يقولون بوجوبها على الخالق واختلفا فقال الاشعري يجب جميعا والمعتزلي عقلا ولكل منهم حجة الا سي بهذا المختصر والدليل على ما قلناه ان الامامة لطف وكل لطف واجب ينتج ان الامامة واجبة اما الصغرى فان من عرف عوايد الخالق وجرت والبين النادبيات والسياسات عرف بالقي فكون النابي اذا كان لهم رييس قاهر يردع الطالم عن ظلمه والباغي عن بغيه ويحملهم على فعل الطاعات وترك المنكرات كما نواجع ذلك الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد ولا نعني باللطف الا ذكرناه واما الكبرى فقد نقلت مرارا الخالفة العقلاء في جميع الازمان والبلدان في دفع الضرر الى الروسيا وبالجملة كما دل على وجوب النبوة في الحكمة دل على وجوب الامامة لانها قايمة مقامها المراي بالمي الوحي

نصب

الإلهي بلا واسطة فكما ان تلك واجبة في الحكمة فكذا هذه اقول لما
فرغ من تعريف الامامة شرع في بيان وجوبها في الحكمة وقد
حصل الخلاف فيه فذهب الخوارج والاصم الى عدم وجوبها مطلقا
لا على الله ولا على الخلق وذهب المعتزلة والاشاعرة الى وجوبها على
الخلق لا على الله واختلفوا فقالت المعتزلة واجبة على الخلق عقلا و
قالت الاشاعرة سمعا وذهبت الامامية والزيدية والاسماعيلية
الى وجوبها عقلا على الله تعالى قال المص ولكل من هؤلاء حجة على
مذهبه لا تليق بذكرها هذا المختصر اما اولا فلعدم الفايدة فيها
واما ثانيا فلانها مغالطات لا تقوم حجة على ما ذكروا ولذلك
اعرض المصنف عن ايرادها ونحن نشير في هذا الشرح اليها
مع الجواب عنها فنقول اما الخوارج فقد احتجوا بانه قد حصل في
نصب الامامة فتن وقتل الناس بعضهم بعضا مع جواز اشتمالها
على مفسدة لا نعلمها واما المعتزلة فقالوا انها لا تجب على الله لجواز
اشتمالها على المفاسد وتجب على الخلق لدفع الضرر عن انفسهم واما
الاشاعرة فاحتجوا على عدم وجوبها على الله بنفي الوجوبات عليه
واحتجوا على نفيها على الخلق عقلا بنفي الواجبات العقلية فلم يكن
الوجوب الا سمعيا لان الله تعالى امر باقامة الحدود ولا يجوز اقامتها
الا بالرئيس فوجب على الخلق نصب رئيس ليقوم بالحدود الواجبة
وهذه الحجج كلها فاسدة اما ما ذكره الخوارج فلان الفتن الحاصلة
في تعيين الائمة ليس لازمة لها وان عرضت في بعض الاحوال فهي لا توجب

نفي وجوبها



نفي وجوبها والمفاسد المحتملة غير حاصلة لان وجوه المفاسد محصورة
معلومة لنا لانا مكلفون باجتنابها وليس شيء منها حاصلا في الامامة
وبهذا يبطل قول المعتزلة مع انا نقول تفويض ذلك الى الخلق يفضي الى
الاختلاف لاختلاف الآراء والعقول بالاختيار فلا يحصل الغرض
واما الاشعري ففساد قوله ظاهر اما اولا فلما تقدم من ثبوت الواجبات
العقلية واما ثانيا فلان الحدود وان كانت واجبة [illegible] الا ان [illegible]
لا يقتضي وجوب الامامة العامة التي تقتضي وجوب الرياسة في الخلق
وعنها اذا عرفت ذلك فاعلم ان المص استدل على ما ذهب اليه الامامية
بوجهين نشير بالاول منهما ان الامامة لطف وكل لطف واجب
ينتج ان الامامة واجبة اما الصغرى وهي ان الامامة لطف فامر
ضروري يعرفه من عرف عوايد الدهر وعرف قواعد السياسة وتواريخ
البادئيات فان من عرف ذلك عرف بادنى فكر ان الناس متى كان
كان لهم رئيس قاهر عليهم امر لهم ورادع وزاجر بحيث يردع الظالم
عن ظلمه وينهى الباغي عن بغيه ويامرهم بفعل الطاعات ويحملهم
عليها وترك المنكرات ويبعثهم عن فعلها بحيث يخاف كل منهم
على ذلك ويانس بامره ونهيه عند زجره فانهم بالضرورة مع
ذلك يكونون مع ذلك الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد
ولا نعني باللطف الا ما كان مقربا الى الصلاح مبعدا عن الفساد
فقد ثبت ان الامامة لطف واما الكبرى وهي قولنا كل لطف
واجب فقد تقدمت واذا ثبتت المقدمات ثبتت النتيجة فيكون



تكون الامامة واجبة وهو المطلوب وتقرير الثاني ان العقلاء
باسرهم في جميع الاصقاع والبلدان والازمان الجأوا الى الرياسة في
حسم مواد الضرر عنهم ودفع تغالب بعضهم ببعض لعلمهم
الحاصل لهم بالضرورة انه مع عدم الرئيس لا ينتظم امور معايشهم
لغلبة الشهوة والغضب المنسوب الى كل الاشخاص ولا علموا ان ما يدفع
ذلك بحصول الرئيس القاهر المانع لبعض الناس عن بعض فان
قلت ان ذلك انما يدل على وجوب نصب الرئيس على الخلق لا على الله
قلت انا بينا فيما سلف ان الانسان مدني بالطبع لا يمكن ان
يعيش وحده منفردا بل لا بد من معاونة لبني نوعه وبينا ان ذلك
مستلزم للتجاذب والتحارب والهرج والمرج وان الحكمة الالهية
اقتضت بقاء هذا النوع فوجب صلاح زيادة والاجتماع الذي
هو ضروري في بقاء هذا النوع سببه في فساده واضمحلاله فوجب
في الحكمة نصب رئيس قاهر متميز عن بني نوعه يكون رادعا ومنصفا
بين بني النوع لينتظم اجتماعهم المضطر اليه في بقاء نوعهم فيكون
الوجوب على الله تعالى لا على الخلق واعلم ان مذهبنا ان الامامة
خلافة عن النبوة وهي قائمة مقامها واذا كان ذلك كذلك كان
كل ما استدل للنبوة على وجوب البعثة في حكمة الله تعالى فهو بعينه
دال على وجوب الامامة في حكمته ايضا لانها سادة مسدها
وقائمة مقامها لا فرق بينها وبينها الا في تلقي الوحي الالهي
بلا واسطة وحينئذ كما ان النبوة واجبة في الحكمة فكذا الامامة

لعدم



لعدم الفرق قوله الثاني يجب ان يكون الامام معصوما الى اخره
اقول لما فرغ من البحث عن وجوب الامامة في الحكمة شرع في البحث
عن صفاتها فذكر منها العصمة وقد عرفت معناها واختلف في اشتراطها
في الامام فلم يشترطها طائفة الا الامامية والاسماعيلية خلافا لباقي
الفرق واستدل المصنف على اشتراطها في الامام بوجوه اربعة الاول
ان الامام لو لم يكن معصوما لزم التسلسل واللازم اعني التسلسل
باطل فالملزوم وهو عدم العصمة مثله في البطلان وبيان الملازمة
ان الحاجة الداعية للامة الى نصب الامام ليس الا جواز الخطأ عليهم
ليردعهم عنه فاذا كان هو غير معصوم جاز عليه الخطأ فاحتاج
الى من يردعه عن خطائه كما احتاجت الامة اليه ونحن ننقل الكلام
الى الامام الثاني فان كان معصوما ثبت المطلوب وان كان غير
معصوم احتاج الى امام اخر وهلم جرا ويلزم التسلسل الثاني ان المعصية
لو جازت عليه لصح وقوعها منه مع فرض وقوعها اما ان يجب علينا
الانكار عليه او لا فان لم يجب الانكار عليه لزم سقوط الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر وهو باطل لوجوبهما نقلا وان وجب الانكار عليه انتفت
الفايدة من نصبه وسقط محله من القلوب لانه صار مأمورا بعد ان كان
امرا ومنهيا بعد ان كان ناهيا فلا يتم المطلوب من نصبه الثالث ان
الامام يجب ان يكون حافظا للشرع وكلما وجب ان يكون حافظا للشرع
وجب ان يكون معصوما اما ان الامام يجب ان يكون حافظا للشرع
فلانه غير [illegible] من الكتاب والسنة والخبر الواحد والاستصحاب والقياس.

والاجماع والبراءة الاصلية كل واحد منها لا يصح ان يكون حافظا للشرع
فتعين ان يكون الحافظ هو الامام اما ان كل واحد منها لا يصح كما
قلنا نقول اما اولا لانه اعني الكتاب والسنة فلانهما غير وافيين
بكل الاحكام مع ان الله تعالى في كل واقعة حكم معين يجب تحصيله
من لا يحمل الحفظ واما الثلثة المتوسطة اعني الخبر الواحد والحاصل
من شخص او شخاص لا يبلغ فيهم التواتر وعلى انتفاء هذا او العمل
بالحال المتقدم مع الشك في الحال المتاخر والقياس وهو الحاق حكم
الفرع بالاصل لثبوت علة الاصل في ذلك الفرع وكلها قيد الظن
والظن لا يغني عن الحق شيأ مع ان الدليل قايم في منع القياس اما
اولا فلان مبنى شرعنا على انتفاء المختلفات كالبول والغايط والبول
في اجياب الوضوء والاختلاف في المنتقضات كوجوب الصوم واخر منه
وتحريمه اول وشوال واما ثانيا فلقوله النبي صلى الله عليه وآله نعلم هذا
بوجه بالكتاب وبوجه بالسنة وبوجه بالقياس واذا فعلوا ذلك فقد
ضلوا واما الاجماع فلانه لا يحصل في كل الوقايع مع ان الله في كل واقعة
حكم على انا نقول ان الاجماع ليس حجة مع عدم دخول المعصوم فيه لوا
الحفظ على كل واحد من المجتمعين فلكل على الكل اشارة على انا نقول
الامر رجعون بعدي كفارا وقال تعالى فان مات او قتل انقلبتم
على اعقابكم فان هذا الخطاب لا يتوجه الا الذين يجوز عليه الخطا فظا
واما البراءة الاصلية فلانه يلزم من العمل بها ارتفاع اكثر الاحكام
اذ تقال الاصل براءة الذمة من وجوب اوجبه واذا ظهر ان يكون



كل واحد واحد من هذه المذكورات حافظا للشرع وجب ان يكون
معصوما فلانه لو لا ذلك لما انتفى الشرع الزايد والنقصان والتغيير
والتبديل فلا يكون الشرع هو الشرع ووجب ان يكون معصوما البرهان
فيه ذلك الرابع ان الله تعالى اوجب العصمة للامام في قوله تعالى لا ينال عهدي
الظالمين حوابا لابراهيم حيث قال الني جاعلك للناس اماما قال ومن
ابراهيم ومن ذريتي اينال عهدي قال لا ينال عهدي الظالمين والمراد بعهدي الامامة اي لا ينال الامامة الظالم من ذريتك
وبالضرورة غير المعصوم ظالم لان معنى الظالم الذي يضع الشيء في
غير موضعه وغير المعصوم كذلك فوجب ان يكون الامام معصوما
وهو المطلوب قوله الثالث يجب ان يكون الامام منصوصا عليه
اقول هذه صفة اخرى من صفات الامام وهي كونه منصوصا عليه
وجب المصنف ان يذكرها وعينها واما في اصطلاح العلماء فعرفوه بانه القول الدال
على النبي الذي لا يحتمل غير ما فهم منه وقسموه الى جلي وهو ما يدل
على النبي بانضمام مقدمة اليه كقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله
لفسدتا فانه نص في ثبوت الوحدانية لانه يحتاج في الاستدلال
به عليها الى انضمام مقدمة اخرى وهو ما لا يحتاج الى انضمام
مقدمة اخرى اليه كقوله تعالى قل هو الله احد فانه لا يحتاج في
الاستدلال به على الوحدانية الى انضمام مقدمة اخرى اذا عرفت
ذلك فاعلم ان المصنف يشترط في الامام احد من سايرالفرق لما
الامامية وان كان قد حصل الاجماع من الكل على انه مع حصوله



مستقل في تعيين الامام وتحصل النصوص احد امور ثلاثة الاول الاشارة
اليه من النبي صلعم اليهم وتعيينه بشخصه ونسبه فانه يكفي سبب مستقل
في تعيين الامام ووجوب متابعته على كل احد الثاني الاشارة اليه من امام
سابق بامامة عند الامامية فانها ايضا بالاجماع سبب مستقل في وجوب
اتباعه على الكل الثالث ظهور المعجز على يديه عقيب دعواه الامامة فانه ايضا
سبب مستقل في تعيينه ووجوب اتباعه على الجميع لان المعجز من فعل الله
تعالى ووجوده عقيب دعواه قايم مقام تصديقه من صدقه الله فهو صادق
فيما يدعيه فاذا كذاب وكاذب ان كل واحد من هذه الامور الثلثة
سبب تنفيه مستقل في تعيين الامام الحاصل له احدها بانتفاء الكل
واختلفت المعتبرين الامام هل يحصل بعد احد هذه الثلثة ام لا فالامامية
لا يحصل بعد واحد منها الا طريق سوى احدها وقالت السنة اجمع يحصل
ايضا بالاجماع وهو ان الامة متى اجتمعت على شخص على على طلبهم استعداده
للامامة بان يكون له قوة على القيام بما يحتاج اليه الامام من الجلد وكاله
شركي يستولي بها على بلاد الاسلام وحفظها فانه يكون اماما اذا
بايعه فرشيا وقالت الزيدية كل من كان من ولد فاطمة عالما زاهدا
شجاعا سخيا باذلا لسيفه مدعيا للامامة وهو امام فشروط الامامة عندهم
ستة الاول ان يكون من ولد فاطمة عليها السلام فلا تثبت الامامة في غير
ولد فاطمة عليها السلام من سايرقريش ولا من سايرنسائها الثاني ان يكون
عالما فانه يجب ان يكون حافظا للشرع ولم يكن عالما لا في الناس بمعارف
الشرع وهو خلاف المقصود منه الثالث ان يكون زاهدا لانه لو لم



يكن كذلك لرغب في جمع الاموال ورغبته في اموال الناس واحد هما من
غير وجهها فلا يكون اماما لانه مضاد للامر الرابع ان يكون شجاعا
لانه لو لم يكن كذلك لجاز ان يهرب في الجهاد مع المحاربين فيطمعوا
على المسلمين فيحصل الفساد وهو خلاف المقصود الخامس ان لا يكون
متاقيا بل يجب ان يكون ناهضا سيفه في نصرة دينه لان الامام عندهم
لا يخرج عليه التقي السادس ان يكون داعيا الى نفسه والى الدين
القويم والشرع المحمدي لانه لو لم يكن كذلك كان خاذلا لا يجب متابعته
وقالوا كل من اجتمعت فيه هذه الشرايط الستة صار اماما بالاجماع
فيه وجوز وا ان تكون الامامة في اثنين والكرامة استكملوا هذه الشرايط
بشرط ان يكون قوي في نفاذ مشاعله لا يميل بعضهم الى بعض لئلا يحصل
الفتنة بينهم قال المصنف وهما باطلان يعني قول السنة والزيدية
معا واستدل على بطلانهما بوجهين الاول ان الامامة لو كانت
بالاختيار والبيعة كما تقول السنة او باجتماع هذه الشرايط كما تقوله
الزيدية لجاز ان نختار ونبايع كل فرد فرد تخصيصا اذا غلب على ظنهم
استعداده لها او يبايع كل فاطمي يجمع هذه الشرايط الامامة فتحتمل
حصول الاختلاف الموجب لسفك الدم وفساد ذات البين وانتشار الرعية
الفتنة بين الامم والهرج والمرج في العالم فينتفي الغرض من نصب الامام
ومن بعثة الانبياء والحس شاهد بان جميع ما وقع في هذه الامة من الاختلاف
والفساد والقتل والغصب والظلم وولاة الجور مضاف على التقدير
بالاختيار والبيعة لان القول بها قول بمجرد التشهي لان التفويض الى

الله في ذلك والوجه الثاني ان الامامة كما عرفت نيابة عن النبوة وخلافة
عنها وقائمة مقامها فيجب ان يكون بينها وبينها المأتي بلقي الوجي بلا واسطة
فكما ان النبوة لا تكون الا من قبل الله تعالى فكذا الامامة ايضا فالقول با
لاختيار والبيعة او باجماع الشرايط المذكورة بنا في ذلك فيكون باطلا
ومع ذلك فان الامام يجب ان يكون منتصا عن نبي نوعه بايات وبراهين
تدل على خصوصيته بها التي بانه الرعيه فوجب ان يكون مؤيدا من الله تعالى
بما يدل على ظهوره واشياره ليكون شخصا للتقدم عليهم وقايما مقامهم
في الامر والنواهي وذلك بين ظاهر يلوح للحي منه لمن تدبر وانصف
من نفسه وترك التشبه بالعناد والتقليد واعلم ان المعلم لم يذكر الوجه
الثاني في وجوب كون الامام منصوصا عليه بل اقتصر على ابطال المذهبين
على وجوب كون الامام منصوصا عليه لعدم القايل بغيره ذاكرا
ما يطل بهما يتعين وجوب كونه منصوصا عليه وزيادة في البيان والمزيد
ونريد ههنا المستدل على كونه منصوصا عليه زيادة في البيان والمزيد
الى الحق نقول انا بينا ان الامام يجب ان يكون معصوما والعصمة امر خفي
لا يطلع عليه الا علام الغيوب فيجب العلم بها في اي شخص يقول من يختار
الخطاء وذلك لا يحصل الا بالنص اما من الله او من النبي او من الامام السابق
وذلك لسببي طريقيا المي معرفتها فتكون النص واجبا وهو المطلوب واعلم
ان وجوب النص واشتراط العصمة اصلان بنى عليهما مذهب
الامامية وبثبوتهما سطل جميع المذاهب القابلة بخلاف مذهبهم
ولهذا قال الراوي في كتاب المجمل اشتراط الامامية في الامام العصمة
والنص دون غيرهم من باقي الفرق وان ثبت هذان الاصلان فالـ



قوله الرابع يجب ان يكون الامام افضل الرعية الخ اقول
هذا الوصف الثالث من الصفات الامام وهو انه يجب ان يكون افضل
من مجموع الرعية بعد النبي عليه اللام واكملهم في جميع اوصاف المحامد
كالعلم والزهد والكرم والشجاعة والعفة وغير ذلك من الصفات
الحميدة والاخلاق المرضية ومع ذلك يجب ان يكون اشرفهم نسبا
واعلاهم قدرا واكملهم خلقا وخلقا وبالجملة كلما وجب النبي في
امته كذلك يجب للامام بالنسبة الى رعيته وهذا الحكم وان كان
متفقا عليه لكثرة العقلا الا ان السنيا لفون في بعض فروعه
اشرفيه النسب فلا يوجبون كونه اشرف الرعية نسبا لان ابا بكر اشرف
نسبا من علي مع ثبوت امامته عندهم وكذلك قولهم من المعتزلة منهم
عبد الحميد ابن ابي الحديد فانهم قالوا يجوز تقديم المفضول على الفاضل
لمصلحة ما وقالوا ان عليا عليه اللام افضل من ابي بكر ويجوز تقدم ابي بكر
لمصلحة قال المعلم وهذا القول عندي وجهه انه يقبح من اللطيف الخبير
ان تقدم المفضول المحتاج الى التكميل على الفاضل الكامل عقلا ونقلا
وبيان ذلك كما تقدم في البحث هذا ان جعلنا التقدم والتاخير منوطا
باختيار الله تعالى وان جعلناه منوطا باختيار الامة كما هو مذهب
هؤلاء القايلين فهذا ايضا غير مقبول لانه يقبح في العقول تقديم
المفضول على الفاضل كما اشرنا اليه والبحث من قولنا يقبح في العاقل
ان يحمل سيدي في الفقه مثلا على عباس وذلك بين عند كل عاقل
والمخالف فيه مكابر مع ان ابن ابي الحديد نسب هذا التقديم الذي



ذهب اليه ابو الله عز وجل في خطبته في شرح نهج البلاغة فقال
وتقديم المفضول على الفاضل لمصلحة اقتضاها الكلف وهذا القول
في غاية ما يكون من السخف لانه نسب ما هو قبيح عقلا الى الله عز وجل
مع انه عدلي المذهب فقد خالف مذهبه وهذا احمل الاشكالات
الواردة مني على علية اللام لصحابه والتظلم منهم في الخطبة الموسومة بالشقشقية
على ذلك وقوله الذي حمل لعيبي له وجه لان هذا التقديم ان كان
من الله سبحانه لعلم عليه اللام ان تبتكي مطلعا ان الشكاية تكون ردا
على الله والرد على الله كفر ولا يصح نسبته ذلك الى علي عليه اللام وان
كان من الخلق وان كان هذا التقديم لمصلحة المكلفين علم بها
جميع الخلق عز وعلي عليه اللام فقد نسب علي الجهل بما عرفه عامة الخلق
وان كان لا لمصلحة كان نقدا بحتا والتشهي فلم يكن الشكاية على هذا
النوع مما يحتمل حمل الشكاية على هذا الوجه له قوله
لخاتم الامام الحق بعد نبينا صلى الله عليه وآله علي بن ابي طالب الخ
اقول لما فرغ من شرايط الامامة شرع في تعيين الامام وقد حصل
الخلاف فيه فقالت السنة ابو بكر ابن ابي قحافة وقالت الشيعة
هو عباس عبد المطلب وقالت الشيعة كافة ابو علي ابن ابي طالب و
المصنف اختار مذهب الشيعة وحكى ان الامامية استدلوا على امامة
علي اللام بادلة كثيرة كما تقبح اكثر العقلاء حصرها وكرروها
في مصنفاتهم مختصرا ومبسوطا فمن ذلك الكتاب الموسوم بالكافي
للسيد المرتضى وكتاب الارشاد للشيخ المفيد وكتاب تلخيص



المفيد للسيد هبة الله وكتاب الالفين ونهج الكرامة وقرة العين للشيخ
جمال الدين المطهر وكتاب ان شهر اشوب وكتاب الاعتبار في الامامة للحميدي
للشجري وكتاب المناقب في فضل ابي طالب وكتاب الكشكول في ما جرى
لآل الرسول وكتاب كشف الغمة للاربلي وكتاب الدلايل للطبري وغيرهم
من الكتب الذي ملات الافاق وقال وتحن نشير في هذه الفوايد الى ما في هذا الباب
القليل الماخذ في هذا الفن الى قليل من الادلة المذكورة في هذا الباب تاركا
عن الاسانيد ارشادا الى ان انصف من نفسه ورام الحق فاتبعه وترك العناد و
التعصب والتقليد لان عاند في عدم قبول الحق او لبس ثقل التشهد او كره
الى التقليد لم يرصل الى الحق والذي استدل به على ثبوت الامامة لعلي عليه اللام
بعد الرسول بلا فصل وجوه خمسة الاول منها النص من النبي صلى الله
عليه وآله الامامة والخلافة والوصية والامرة نصا بانا متواترا
في مواطن جمة ومواقف كثيرة نقلها المولف والمخالف وتقسم النصوص
الواردة في هذا الباب سندي حوى علي عليه السلام الوصيين ظاهر وخفي
اما الظاهر فمنصوص منها وآله عليه السلام المسلمي بالمنوات
كالاهدات الخليفة من بعدي وانت وصيي وانت تولي كل مومن ومومنة
بعدي ومنها على علي عليه اللام المومنين ومنها حديث الدار وهو حديث
مشهور نقله المخالف والمولف وهو انه لما نزل قوله تعالى وانذر عشيرتك
الاقربين جمع النبي صلى الله عليه وآله النبي عبد المطلب وكانوا اربعين
نفسا وحياهم بمد شاة وصبر من لبن فاكلوا حتى شبعوا وشربوا حتى
اكتفوا والطعام على حاله فلما اراد انذارهم سبقه ابو لهب بالكلام

وقال له كما مر حكم محمد في طعامه فتفرقوا قبل ان يذاق لحمهم في اليوم الثاني وفعل معهم كما فعل في اليوم الاول فلما اراد الكلام عاد ابو لهب الى كلامه فتفرقوا ولم يطعموا في اليوم الثالث وفعل كما فعل في اليومين الاولين وسبق ابو لهب الكلام وقال ان الله تعالى بعثني الى الناس كافة واليكم يا بني عبد المطلب خاصة وانكم ستصيبون مني ويوتون على هذا الامر يكون وصيي وخليفتي من بعدي فسكتوا كلهم وتكلم علي عليه السلام فقال انا اصدقكم واوزركم وكان يومئذ اصغرهم فجثى بين ثنايا النبوة فسكتوا وارمصهم عينا فقال له النبي ما قعد يا علي فقام عاد الثانية فسكتوا ان تكلم علي عليه السلام فقال كما قال اولا فاراد النبي عليه السلام ان يجلوس ثم عاد الثالثة فسكتوا واجابه علي عليه السلام فقال له كمقالته الاولى فقال النبي عليه السلام انت وصيي وخليفتي ومبرء عدتي وقد امرك علي هؤلاء فخرج الغيد وهم يضاحكون ويقولون ما اسمع ابنك قد اطاع فانه قد امر عليك وهذا الحديث رواه الفريقان وذكره احمد بن حنبل في مسنده وغيره ومنها حديث يوم الغدير وهو حديث بلغ حد التواتر الذي افاد العلم الضروري بحيث تحدث به جميع الرواة وذكره اكثر العلماء في مصنفاتهم واهل السير في سيرهم واهل التواريخ في تواريخهم بحيث لم يكن احد وهو ان النبي صلى الله عليه واله لما رجع من حجة الوداع قاصدا المدينة فلما صار بموضع يقال له غدير خم قريب من مكان يقال له الجحفة نزل جبرئيل عليه السلام فقال يا محمد ان الله تعالى يقرئك السلام ويقول لك اقم يا محمد علي بن ابي طالب وانصبه علما للناس يهتدون به وبشرهم بانه اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وامرهم ان يسمعوا له ويطيعوا فقام النبي صلى الله عليه واله بامر الله تعالى فنادى الصلوة جامعة فاجتمع الناس فخطبهم خطبة بليغة ونادى عليا عليه السلام حتى صعد معه وقال في خطبته ايها الناس الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى يا رسول الله فاخذ بضبع علي عليه السلام ورفعه للناس حتى بان بياض ابطيهما وقال علي النسق الا فمن كنت مولاه فهذا علي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وادر الحق معه كيف دار الا فليبلغ الشاهد الغائب وهذا الحديث يدل بظاهره على استحقاق علي عليه السلام للامامة بعده لانه اثبت له الولاية التي اثبتها لنفسه عليهم في اول الحديث فيكون المراد بالمولى هو الاولى بالتصرف اما لانه لا معنى لهذا الحديث عليه واما ثانيا فلانه غير ذلك من معانيه غير صالح هنا كالجار والمعتق والحليف وابن العم والناصر كما يحتاله ان يقوم النبي عليه السلام في ذلك الساعة الشديد الحر وينزل بالناس في غير كلاء ولا ماء في غير وقت النزول ليخبرهم بامثال هذه الامور التي وقعت من الصحابة في ذلك كما لا يدل انهم علموا ان المراد بالمولى هو الاولى بالتصرف دون باقي معانيه فان عمر قال في ذلك اليوم بخ بخ لك يا ابن ابي طالب اصبحت مولاي ومولى كل مومن ومومنة





والقائم بالشريعة في هذا المنزل قبل ان تتفرق الناس الى منازلهم فنزل النبي في ساعته وامر ببرد اول الناس وكان اولهم قد بلغ كراع الغميم وامرهم بالنزول وامر بضرب خيمات هناك فمن الداخل فيهم ليختفين فاجتمع الناس بالاعدال فصنعت له شبه المنبر ونادى بالصلوة جامعة فاجتمع اليه الناس منازلهم فصعد على الاعدال وخطب للناس خطبة بليغة ونادى عليا عليه السلام حتى صعد معه وقال في خطبته ايها الناس الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى يا رسول الله فاخذ بضبع علي عليه السلام ورفعه للناس حتى بان بياض ابطيهما وقال علي النسق الا فمن كنت مولاه فهذا علي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وادر الحق معه كيف دار الا فليبلغ الشاهد الغائب وهذا الحديث يدل بظاهره على استحقاق علي عليه السلام للامامة بعده لانه اثبت له الولاية التي اثبتها لنفسه عليهم في اول الحديث فيكون المراد بالمولى هو الاولى بالتصرف اما لانه لا معنى لهذا الحديث عليه واما ثانيا فلانه غير ذلك من معانيه غير صالح هنا كالجار والمعتق والحليف وابن العم والناصر كما يحتاله ان يقوم النبي عليه السلام في ذلك الساعة الشديد الحر وينزل بالناس في غير كلاء ولا ماء في غير وقت النزول ليخبرهم بامثال هذه الامور التي وقعت من الصحابة في ذلك كما لا يدل انهم علموا ان المراد بالمولى هو الاولى بالتصرف دون باقي معانيه فان عمر قال في ذلك اليوم بخ بخ لك يا ابن ابي طالب اصبحت مولاي ومولى كل مومن ومومنة





وكذلك حيان ابن ثابت في ابياته المشهورة واما رابعا فلانهم ردوا في تلك الحالة تنزل ملك بقول قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا فقال النبي عليه السلام الحمد لله على اتمام النعمة واكمال الدين ورضاء الرب برسالتي والولاية لعلي ومنها ما روى احمد بن حنبل في مسنده عن سلمان الفارسي انه قال يا رسول الله من وصيك فقال يا سلمان من كان وصي موسى فقال يوشع ابن نون قال ولم قال لانه كان اعلمهم قال يا سلمان ان وصيي وموازري وخير من اخلف بعدي وينجز عدتي ويقضي ديني علي بن ابي طالب ومنها ما رواه ابن المغازلي عن علي انه قال انا فقيء باسناده عن رسول الله صلى الله عليه واله انه قال لكل نبي وصي ووارث وان وصيي ووارثي علي بن ابي طالب وفي رواية ابن المغازلي ايضا عن جابر انه قال كنت انا وعلي نورا بين يدي الله عز وجل قبل ان خلق الله آدم بالفي عام فلما خلق الله آدم قسم ذلك النور في صلبه وانا نور علي في صلبي واحد حتى افترقا في صلب عبد المطلب جزء مني في النبوة وفي علي الوصية والخلافة وفي حبه الحور العين فمن احبهما حوسب في صلب عبد الله وحوسب في صلب ابي طالب فاخرجني نبيا واخرج عليا وصيا قال ابن ابي الحديد وهو مروي على الجمهور في شرح نهج البلاغة بعد ذكر اخبار ما يتضمن لفظ الوصية لعلي بن ابي طالب عليه السلام ولا نريد ان نأتي بجميع ما ورد من الروايات في هذا الباب





للاملاء الطوامير فوائد والخفي في مواضع اح اولا لما ذكر النص الظاهر الوارد في حق علي عليه السلام ذكر بعده النص الخفي الوارد منه عليه السلام في حق علي عليه السلام وقد كمنه اربعة عشر موضعا الاول يوم احد فذلك ان النبي عليه السلام لما ظفر علي عليه السلام المشركون وطوح وكسرت ثنيته فجمع المسلمون عنه ولم يثبت عنده احد منهم غير علي عليه السلام وكان واقفا على راسه يدفع عنه المشركين بالسيف وكان كلما راى النبي عليه السلام من المشركين كثيبة مقبلة قال يا علي اكفني هؤلاء فيقبل اليهم فيكشفهم حتى فعل ذلك ثلاث مرات فقال جبرئيل عليه السلام متعجبا من مواساة علي عليه السلام للنبي عليه السلام بنفسه وقال ازهد في المواساة يا رسول الله فقال عليه السلام وما المنعة من ذلك وهو مني وانا منه وكان ذلك دالا على انه صلى الله واله خصه عليه السلام بما يجب له التقدم على جميع الامة لانه لم يتقدم بعد قوله انه مني حتى قال بعد وانا منه وهذا قال جبرئيل عليه السلام وانا منكما فمن قال لا سيف الا ذو الفقار كما في الاعلى فيكون علي عليه السلام من النبي والنبي منه بمعنى ان كلا منهما قائما مقام الاخر ونفسه مساوية للاخر فتجب لكل واحد منهما ما يجب للاخر وقد ثبت للنبي عليه السلام الولاية على الناس فيكون علي كذلك والا لم يكن لهذا الكلام فايدة مع انه كلام من لا ينطق عن الهوى الثاني يوم الاحزاب وهو ان النبي لما خرج وعمل الخندق

على المدينه وجائت الاحزاب من الكفار المجتمعين لحربه بالمدينه و
اشتد حاله كان في جملتهم عمرو ابن عبد ود العامري وكان من اشد
العرب قوة واعظمهم شجاعة وهابهم فوارسهم لم يهب احد ونهابه
الرجال ونفرعنه الابطال وحصل بذلك وهن عظيم للخندق والى المسلمين
لجوانه وسيطوته وعدم مبالاة بكثرتهم ورجال عليهم وطلب البراز
حتى علة الصحابه باسمايهم فلم يجبه احد فحمى الكلهم عنه حتى قام من باسته وشدة
وضاقت بالمسلمين الارض بما رحبت كما حكى الله تعالى في القرآن
وفي تلك الحاله الرسول عليه اللعم يدعوهم الى مبارزته واحدا
واحدا فلم يجبه احد فقال بعد ذلك ابن علي فقال لبيك يا
رسول الله فقال ابرز اليه فان سيصرعه عليه فقال حبا وكرامة
فقام النبي صلى الله عليه واله وقبل ما بين عينيه وعممه بعمامته
وشد وسيطه بقطيفته وقلده بسيفه وبرز علي الى عمرو فقال علي
عليه السلام يبرز الايمان كله الى الكفر كله وهذه
اللفظه مع ما سنذكره مما من الله تعالى دليل على تخصيصه بالامامه
دون غيره لانه وصفه بالايمان كله فيكون دالا على انه راس الايمان
كله فيكون امينه وقوايدته وقد فعل ما فعله لامرا بوزا فافهم
اذا اردا دوامرك الخذ علي بيدك الي تيسيره وتخصيصه علي من دونه
من باقي السرعايا والاخدام فعلوا معه مثل هذه الافعال وهذا
قال حذيفه ابن اليمان والذي نفسي بيده لعمل في ذلك اليوم
افضل من جميع اعمال اصحاب محمد الى يوم القيمه وورد في حديث
اخر عن النبي صلى الله عليه واله قال ضربه علي لعمرو يوم الخندق تفضل

يبرز اليه احد صح

الله





من عباده الثقلين فثبت بهذا انه عليه اللعم افضل الامة فيجب له
التقديم عليهم لقبح تقديم المفضول على الفاضل الثالث يوم سد
الابواب وذلك ان النبي صلى الله عليه واله لما نزل المدينه واتخذ مسجدا
بها كان للصحابه دور حول المسجد ولها ابواب شارعه الى المسجد
فانزل الله تعالى عليه اما ان سد الابواب فامر سد ها فسدت غير
باب علي عليه اللعم وتكلم الناس في ذلك فقام عليا اللعم خطيبا فحمد الله
واثنى عليه ثم قال اما بعد فاني امرت بسد هذه الابواب غير باب
علي فقال فيكم في ذلك واما الله ما سددت ابوابكم وفتحت بابه ولكني
امرت بشيء فاتبعته وفي روايه بل الله سد ابوابكم وفتح بابه وفي
حديث اخر امر الله تعالى نبيه ان يبني مسجدي فلا يدخل جنب غيري
وغير علي انه يحل له في مسجدي ما يحل لي وهذا الحديث رواه
الجمهور من علماء طرفي وذكره احمد ابن حنبل في مسنده وهو حديث
مشهور بين الفريقين لا يختلف فيه احد وهو دليل
على ثبوت الامامه لعلي عليه اللعم لانه يمنع عن باقي الصحابه بما يوجب تخصيصه
وترجيحه عليهم بانه ليس من جملتهم بل ممنوع عنهم بصفة ما
بها النبي عليه اللعم في ان باب في المسجد شارع كباب النبي عليه اللعم
وانه يحل له الدخول في المسجد جنبا كما يحل ذلك للنبي عليه اللعم
وكل ذلك موجب لتقدمه عليهم وتخصيصه من بينهم وافضليته
الموجب لامامته الرابع يوم نزول اية النظير وقد ورد في
الاحاديث المشهوره والروايات المتواتره بين الفريقين معا انه





انه لما نزل قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
ويطهركم تطهيرا جمع النبي صلى الله عليه واله عليا عليه اللعم
وفاطمه والحسن والحسين عليهم اللعم والحفهم بكسايه وقال
اللهم هولاي اهلي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا وكان
ذلك في منزل ام سلمه فقالت يا رسول الله وانا منهم فقال عليه اللعم
تنحي وانك لعلى خير فدلت هذه الاية على وجوب العصمه لاهل البيت
لانه تعالى شهد لهم بالطهاره من الرجس والرجس هو الذنوب
صغيرها وكبيرها ومن طهره الله من الرجس وجب ان يكون
معصوما وقد ثبت بفعل النبي عليه اللعم وقوله وتخصيصه علي
عليه وابنته وزوجته بهذه الايه وانها نزلت في حقهم دون
غيرهم من الاصحاب والاتباع فيكون ذلك دالا على وجوب
عصمتهم فيكون مرجحا لامامة علي عليه اللعم لثبوت عصمته المرجحه
لتقديمه وذلك ظاهر الخامس يوم المواخاه وهو ان النبي صلى
الله عليه لما واخا بين اصحابه كان بعد المثل الى المثل والنظير الى
النظير وعلي لم يواخ احدا من الناس فانه تخير مكانه وبقي اخا الناس لم يواخ احدا
احد فقال علي عليه اللعم يا رسول الله اخذت بين اصحابك ولم تواخ
بيني وبين احد فقال عليه اللعم انما تركتك لنفسي انت اخي وانا
اخوك وفي حديث اخوتك اخي في الدنيا وفي الاخره وفي رواية
اخرى لا تصلح الا لي ولا اصلح الا لك وفي رواية اخرى وفي رواية
اخرى بيان ذكرك احد فعل انا عبد الله واخو رسول الله لا يدعيها





غيري الا كذاب والذي بعثني بالحق نبيا ما اخرتك الا لنفسي
وانت مني بمنزله هرون من موسى عيانه لا نبي بعدي وانت اخي
ووارثي وفي الجمع بين الصحاح الستة ان النبي صلى الله عليه واله
قال مكتوب على باب الجنة محمد رسول الله علي اخو رسول الله
ان تحالف الله السموات بالفعام وبالجمله هو حديث منه ور بين
اهل الحديث والسير مقبول عندا العلم رواه الفريقان وصحح الفريقان
لم يكره احد منهم وفيه دلالة ظاهره على ثبوت الامامه لعلي عليه اللعم لان
العرب يقولون للشيء اخو الشيء اذا كان مشابها له ونظيره وليس المراد هنا
اخوة النسب لان المسلم قد يكون اخا الكافر في النسب بل المراد
اخوة الدين والصلاح ولا شك ان المخوين في هذا المعنى كل واحد
منهما قايم مقام الاخر سيادا مسده فيكون لعلي عليه اللعم ما كان للنبي
من الولايه والامر يكون للاخر فايده وهو ظاهر السادس يوم
خيبر وهو ان النبي صلى الله عليه واله لما حاصر خيبر وكان اللوا
بيد علي عليه اللعم فلحقه رمد اعجزه عن حمل اللواء وكانت المسلمون
في ايام كانت اللواء بيد اليهود فيحملون على الكفار من ورا حصونهم فلما
عجز عن حمل اللواء بسبب الرمد دفع النبي صلى الله عليه واله الراية
الى ابي بكر فرجع منهزما وجبن المسلمون معه فخرج اليه اهل الحصن
فرجع منهزما يهوديه ويقتل من المسلمون جماعه كثيره فلما
كان اليوم الثاني دفعها الى عمر فرجع منهزما وهو يخط الرجال
في الارض وهو يجبن اصحابه واصحابه يجبنه فساء النبي صلى

صلى الله عليه واله وذلك كان بالليل واجتمع اليه النبي صلى
الله عليه واله اصحابه فقال لاعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله
ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار لا يرجع حتى يفتح الله على يديه
فلما كان في الصبح قال اين علي فقيل به رمد فقال ابعثوا به فاتي
به وهو معصب الراس فتفل في عينه وسمح على رجهه فبرئ من ساعته
واعطاه الراية وقال خذها فان الله يفتح على يديك فسار علية السلم
والمسلمون حوله وهو يبتدئ في السير حتى وصل الى حصون خيبر
فاصر من اخوفامنه وخرج مرحب يعير من للحرب وكان من فرسان
اليهود وشجعانهم فضربه علي فقده نصفين مع حصانه فاصبروا على
باب الحصن وكان سيفه الحاد علية السلم فهزه فاقتلعه حتى شجعله جبيرا
على الجند حتى عبر الجيش وفتح الله على يديه وهذا حديث مشهور
متلقا بالقبول من عند كل الامة بحيث لم يكره احد وهو يدل على امامته
عليه السلم لانه عليه السلم وصفه بوصف لم يحصل لغيره من الصحابة وهو قوله
يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله ومن كان يحب الله عند الله وعند رسوله
يكون اوجب المحبة والحض بها من كل احد ولما كان رسول الله اقرب
الناس الى الله عز وجل واجبهم اليه انحاه بنيا وليس بعده احب اليه
واقرب الينا من علي فيجب ان يكون قايما مقامه ولما لم يكن لتخصيصه بهذا اللفظ
قايله مع ان قايله بسيط عن الهوى السابع يوم الطابر المشوي وهو ان
النبي صلعم اهدي اليه طابر مشوي فقال عليه السلم اللهم ايي يحب خلقك اليك
واليك يأكل معي من هذا الطابر فجاء علي عليه السلم فاكل معه وهذا حديث

مشهور



متواتر مشهور عند الفريقين لا يكره احد منهم ولما استدلال كما يقدم
الثامن يوم الطايف وهو ان النبي صلى الله عليه واله لما حاصر اهل الطايف
خلى بعلي فناجاه طويلا فقال الناس تخلى بابن عمه دوننا فبلغ النبي فقال
علي السلم ما انا انتجيته لكن الله انتجاه وهذا يدل على امامته عليه السلم لان الله عز
وجل لا يناجي من يتولى الا من يتولاه ويدل على اختصاصه به وانه كان مطلعا على
جميع اسراره دون غيره من الصحابة وليس غيره من خاصة بل الوحي من الله عز وجل كان
كذلك والمراد بالاخ انه عند الله وعند رسوله مختص دون الصحابة ومتميز عليهم
بما يدل على فضيلته وقربه وذلك يوجب التسليم لعلهم والا لم يكن لهذا اللفظ
فايدة وهذا الحديث مشهور بين اهل العلم لا ينكره الا من ليس له اطلاع على الآثار
التاسع يوم الحديبية وهو ان النبي صلى الله عليه واله لما كان بالحديبية وصله
المشركون عن دخول مكة في ذلك العام ووقع الصلح بينه وبين قريش وكان
امير هم يومئذ سهيل بن عمرو وكانوا شرطوا عليه شرايط في امر الصلح حتى غضب
لذلك اشرافهم فقال عليه السلم لتنتهن يا معشر قريش او ليبعثن الله عليكم رجلا مني
امتحن الله قلبه للايمان يضرب رقابكم على الدين وفي حديث اخر لهم بين يدي الساعة
او ليبعثن الله عليكم رجلا مني يعني امتحن الله قلبه للايمان يقتل مقاتلكم ويسبي ذراريكم
فقيل يا رسول الله ابو بكر قال لا قيل فعمر قال لا قيل فمن هو يا رسول الله قال خاصف
النعل وكان علي عليه السلم اصلح نعل رسول الله صلى الله عليه واله
في حجره النبي وهذا الحديث مشهور بين الرواة متصل مع الفريقين وكره في
الجمع بين الصحاح الستة مسند احمد ابن حنبل وعدها من الكتب وهو يدل على
امامته عليه السلم اما اولا فانه اسند البعث الى الله عز وجل وهو يدل على انه قايم مقام الرسول



فيما يحتاج الله تعالى فيه فيكون له الخلافة بعده واما ما اتى فلانه قال لرجل ينبغي
وهو يدل على اختصاصه به دون غيره من الصحابة ويكون اولى بالخلافة عليهم
واما ما الثاني فلان يخي الله قلبه للايمان وهو يدل على قوة ايمانه وتمكنه بالتقية
على ساير الصحابة فيكون افضل منهم فيجب له التقدم عليهم واما ما الثالث فلان
الصحابة سالوا عن ذلك الشخص لانهم رجح في عقولهم ان الموصوف بهذه الصفات
يكون مستحقا للتقدم بالامامة والخلافة وهذا عرضوا بذكر ابي بكر وعمر
لما فهم في قلوبهم من انهما في هذه المرتبة فاجابهم عليه السلم بنفي صلاحيتهما
لذلك واثبت لعلي عليه السلم العاشر يوم خصف النعل وهو ما رواه احمد ابن
حنبل في مسنده وغيره ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وهو جالس
في المسجد واصحابه حوله ان منكم من يقاتل على تاويل القرآن كما قاتلت على
تنزيله فقال ابو بكر انا هو يا رسول الله قال لا فقال عمر انا هو يا رسول
الله قال لا ولكنه خاصف النعل وكان على عليه السلم يخصف نعل رسول
الله صلى الله عليه واله في الحجرة عند فاطمة عليها السلم فقد دل هذا الحديث
على سبا واه على عليه السلم في المقاتلة على التاويل القرآن كما قاتل النبي على تنزيله و
ذلك دليل على استحقاقه الولاية والخلافة من بعده لمشابهته بالباب الله
ومقاتلته عليه كما قاتل النبي عليه ولهذا ان الملك وعمر لما علما ان الموصوف
بهذه الصفة يكون له حق الولاية والخلافة استعظم كل واحد منهما ما نبه
رجاء ان يحصل له هذه المرتبة فنفاها النبي عليه السلم عنهما واثبتها لعلي
عليه السلم وجب له الخلافة والولاية والا لم يكن لكلام النبي عليه السلم فايدة
وهو محال الحادي عشر يوم تبوك وهو ان النبي صلى الله عليه واله لما خرج



الى غزوة تبوك جعله استخلف عليا عليه السلم على المدينة لما علم فيها
مقامه فقالوا عداوة انما خلف عليا عليه السلم بغضة له فلحقه عليه السلم فاخبره
بخبر من المدينة واعلمه بذلك وقال خلفتني على النساء والصبيان
فقاله عليه السلم ارجع اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي
بالحال المدينة لا تصلح الا لي او لك فرجع عليه السلم وهذا حديث مشهور متلقى
بالقبول رواه الفريقان لم يخالف فيه احد منهم وهو يدل على امامته عليه السلم
من وجهين الاول انه عليه السلم استخلفه على المدينة وهو يقتضي كونه خليفة
بعده باجماع لانه لو قتل فيكون خلافة ثابتة عليها وان ثبت خلافته على
المدينة ثبتت خلافته على ساير بلاد الاسلام اذ لا قايل بالفصل
الثاني ان عليه السلم اثبت له جميع منازل هرون من موسى واستثنى النبوة فنفى
الباقي على عمومه لانه قضية الاستثناء ومن جملة منازل هرون من موسى انه
كان خليفة لموسى لقوله اخلفني في قومي وكان خليفته في حياته فيكون خليفته
بعد وفاته لو عاش لكنه مات قبله وعلي عاش بعد رسول الله صلى الله
عليه واله فيكون خليفة ثابتة اذ لم يزل لها الثاني عشر يوم انفاذ
سورة براءة وهو ما ورد في الاحاديث المشهورة والسير المتواترة انه لما امر
عشرا يات من سورة براءة وهي التي بعث بها النبي صلى الله عليه واله الى ابي بكر وامره ان يقرأها على اهل
مكة في الموسم فلما خرج بها حتى وصل بها الى الكراع الغميم وقيل حتى
وصل الى الجحفة نزل جبرئيل عليه السلم وقال ان الله تعالى يقول لا يؤدي
عنك الا انت او رجل منك فدعا علي عليه السلم وقال له الحق ابا بكر
فخذ الايات منه حتى تكون انت التي تتولاها على اهل مكة عوضا فيه

الصعبا وادكره واخذ الايات منه ورجع ابو بكر الى النبي صلى الله عليه
والد وقال انك اهلتني لامر ما التفت اليه فلا مضيت فيه ردد
انزله في شئ قال النبي صلى الله عليه واله نعم لا ولكن جبرئيل عليه السلام
اتاني يدي عني انما انا او رجل مني وعلى مني وانا منه وهذا الحديث من
ادلة الدلالة على ثبوت الامامة لعلي عليه السلام ونفيها عن المعزول الذي لا
يصلح لاداء آيات من القران فكيف يصلح للامامة العامة في انقاد النبي
عليه السلام ابا بكر وردته وانقاده على بدله دلالة ظاهرة على نقص المعزول
وكمال المنصوب وتعيين ذلك واظهاره للناس ليكون اكد للحجة عليهم
لان الجمع وجي من اسماء لا يبطل عن الطريق وفي هذه القصة كفاية لمن له
انصاف وعقل ورويته **الثالث عشر** يوم بعثه قاضيا الى اليمن
وذلك ان النبي صلى الله عليه واله لما بعث عليا عليه السلام الى اهل اليمن
ليقضي بينهم في اشكالات بينهم قال عليه السلام بعثني قاضيا فقلت يا
نبي لا علم لي بالقضاء فقال عليه السلام اللهم اهد قلبه وثبت لسانه فقال
عليه السلام ما شككت بعدها في قضاء بين اثنين وهذا حديث مشهور مروي من الطريق
مشهور عند الفريقين يدل على اعتناء النبي به دون غيره على الظاهر
استاثرت من الصحابة برشد رجوعه على بقديه واظهار فضل الناس كل
ذلك يدل على اظهار امامته وخلافته عليهم **الرابع عشر** يوم غزاه السلسلة
وهو ان جماعة من العرب اجتمعوا في وادي الرمل ليغيروا على النبي عليه السلام بالمدينة
وكانوا اناسا من بني سليم فعلم النبي عليه السلام بهم فقال عليه السلام لاصحابه من
لها كفاكم قال اهل الصفة نحن فامر عليا عليه السلام فلما وقع بينهم فحمل الفرعة





على ما بين رجلا منهم ومن غيرهم فامر عليهم ابا بكر فاخذ اللواء ومضى الى
وهم بطن الوادي فحملوا عليه فهزموه وقتلوا جماعة من الميل بن بعقد لعمر فهزموه
اصحاب النبي صلى الله عليه واله ذكر ذلك فقال عمر بن العاص فبعثني اليهم
فانهزموا وقتلوا جماعة من اصحابه ثم طلب عليا عليه السلام فعقد له واعطاه
اللواء وانفذه معه ابا بكر وعمر وعمر بن العاص وسار صلى الله عليه واله
مشيعا له الى مسجد الاحزاب فجعل عليا عليه السلام يسير بالليل ويكمن النهار
حتى استقبل الوادي من ثمة فعلم عمر العاص انه يظفرهم فاراد الامر
عليه فقال له ابو بكر هذه ارض صلعاء وذئاب وهي اسد علينا من بني سليم
والمصلحة ان نجتاز الوادي من اعلاه فكلم ابو بكر عليا فلم يلتفت اليه وكلمه
عمر فلم يجبه وكبس القوم فحمل فانطفرهم وقتلهم فانزل الله تعالى
العاديات وبشر بظفر علي عليهم فاستقبل النبي فلما راه على
ترجل عن بغلته فقال النبي له لولا ان اشفق ان تقول فيك طوائف
من امتي ما قالت النصارى في المسيح لقلت اليوم فيك مقالا لا تمر
بملأ منهم الا واخذوا التراب من تحت قدميك اركب يا علي فانا
ورسوله عنك راضيان وهذا حديث مشهور ذكره اهل السير
واهل التقاسيب ولم يخالف فيه احد ودلالته على امامة عليه السلام لا تخفى
الوسول عليه السلام يوجب تقديمه وبيان لعدم صلاحية غيره بعرفي ذلك
من تامل وطالع فكر صايب وقلب حي عن الشبهة هذا ما ذكره المتقدمون
من ايام المشهورة والمواقف المعدودة التي خص فيها النبي علي عليه السلام علما
عليه السلام عليا بما يوجب له الخلافة والامامة والتقديم على سايرالامة وغيرها



مواقفا كثيرة العدد مذكورة في الكتب المطولة كقصة غزاة بني قريضة
وما اجاب به النبي عليه السلام في بريده لما سلبي لما ورد عليه بالكتاب من قوله
يا رسول احدث علينا فقال يا بريده ان عليا عليه السلام يجل ايمن العينين يحب الله ورسوله
ويحبه الله ورسوله ومنها تعيين الوجوب المحبة والتنبيه والنوم على الفراش وحمله
على كتفه حتى كسر الاصنام على الكعبة واعطاه اللواء في كل موقف وغير
ذلك ولو اردنا استقصاء ذلك لطال الكتاب واتسع الخطاب وفيما ذكرناه
كفاية لاولي الالباب والله المرفق للصواب **قوله** المانعي ايات القران
العزيز واضح **اقول** لما ذكر الوجه الاول في الدلالة على امامته عليه
السلام من المنصوص الوارده من النبي عليه السلام ذكر هنا الوجه الثاني في النصوص
الوارده من الله عز وجل في الكتاب العزيز الدالة دلالة ظاهرة على امامته
عليه السلام فذكر منها ايات الاولى اية المباهلة وهي قوله تعالى فمن حاجك
فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا
ونساءكم وانفسنا وانفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين وسبب
نزولها انه لما وفد وانصار نجران على النبي صلى الله عليه وآله حاجوه في ملته وفي
دينه وفي ابراهيم فانزل الله هذه الاية وامره بمباهلتهم والمباهلة
مفاعلة من البهلة وهي الدعوة تقال بهله اي دعا عليه ومعناه ان
يدعو كل واحد على الاخر بالهلاك المبطل فدعا بهم الى ذلك
وخرج النبي صلى الله عليه واله اليهم غدوة وهو محتضن الحسين وتحين
وفاطمة تمشي خلفه وعلي تمشي خلفها وهم النصارى فالتعليل بهم
وهو لما شفف بما نبا هلوا فلا سقى على وجه الارض نصراني الى يوم القيمة





ما يحملك على الخروج باهله وولده وخاصة اهل بيته لما وهو موقن بانه صادق في
الدعوة ولكن اعطوه الجزية ووجه الاستدلال ان النبي لم يحتج في هذه
الواقعة العظيمة التي هي من قواعد النبوة ومؤسساتها الى احد من الصحابة
والاقارب غير علي في استصحابه دعائه فيكون افضل منهم فيكون واجب
التقديم عليهم وايضا فان الله عز وجل خصص عليا دون غيره في هذه
الواقعة فدل على امتيازه بما يوجب التقدم عليهم لانه صار شريكا للنبي
عليه السلام في المباهلة التي بها ثبت قواعد الدين فيكون الحق بقاءه معه كما كان
كذلك الثانية اية المبيت وهي قوله تعالى ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات
الله وسبب نزولها ما اشتهر عليه اكثر المفسرين ان النبي صلى الله عليه وآله لما
خاف من المشركين ما اراد وا فتله وامره الله تعالى بالخروج من مكة خلف عليا عليه
السلام لقضاء حوايج ورد ودايعه وامره بالمبيت على فراشه ليلا يطلبه
المشركون فتحمل عليه السلام وقد كان الدفع بهذه النية وبات على فراشه موقيا
للنبي عليه السلام ما ذا مبتغيا صابرا محتسبا فانزل الله في حقه هذه الاية ومعنى
يشري نفسه اي يبيع نفسه في طلب رضاة الله عز وجل ووجه الاستدلال
بها من وجهين الاول ان النبي عليه السلام خلفه بعده في مهماته واقامه مقام
في قضاء ديونه ورد ودايعه وذلك يدل على اختصاصه وعلمه وثوقه باحد
من الميل بن غيره وانه نايبه في جميع حوايجه وخليفته في جميع غيباته
على جميع مهماته واموره فيوجب ذلك كونه احق بالامامة بعده موقيا بها من
المهمات التي ما ولى النبي عليه السلام انه المدبر للامة والقايم بها فان ذلك
يدل على ان عليا عليه السلام احق بالامامة افضل الناس واكملهم واكرمهم

نوا بايمانهم صهيبا واحتسبوه وندي النبي وكان مبتدئ سنه بالنبي على المكنى
سببا لنجاة رسول الله صم من اليهم وخلاصه فكان سببا في نجاة الدين و
ثبوت قواعده فيكون افضل من كل المهاجرين ولهذا ورد في الاحاديث الصحيحة
ان الله عز وجل اوحى الى جبرئيل عليه السلام وميكائيل اني قد اخيت بينكما
فجعلت عمر احد كما اطول من عمر الاخر فايكما يؤثر صاحبه فاختار
كل منهما الحياة فقال الم تكونا كاخوين ابي طالب فاني اخيت بينه وبين
محمد ففداه بنفسه ووقاه بمهجته وصور نفسه على القتل لما علم ان
بذلك نجاة اخيه فهبطا فحفظاه من عدوه فهبطا وكان جبرئيل
عند راسه وميكائيل عند رجليه وجبرئيل يقول بخ بخ لك يا ابن ابي
طالب من مثلك وقد باهى الله بك الملائكة واذا كان افضل من كل المهاجرين
وجب التقديم عليهم الثالثة آية المناجاة وهي قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة
وسبب نزولها ان النبي صلى الله عليه واله لما كثرت عليه المناجاة من الناس
حتى كان الرجل منهم يناجيه فيطيل المناجاة وربما تاذى بذلك فانزل الله هذه
الاية ابتلاء لهم واختبارا فلم يعمل بها احد منهم الا علي عليه السلام على ما ثبت
في التفاسير وذكره الثعلبي في تفسيره والحميدي في الجمع بين الصحاح الستة
قال الرواي زين ابن معوية ان عليا عليه السلام قال ما عمل بهذه الاية احد من هذه الامة بعد
غيري وخفف الله عن هذه الامة بهذه الاية وكذا ذكره ابن المغازلي في
كتابه وجه الاستدلال بها انها تدل على افضليته على جميع الصحابة
وانه سبقهم الى العمل بها وبعد عدم عملهم بها في الحال وكون





نزولها تابتا لما فضلتم عليهم وسارعتم الى قبول اوامر الله عز وجل
والعمل بها قبلهم فيكون افضل منهم ولهذا قال الثعلبي في تفسيره محاكيا
عن ابن عمر قال انه كان لعلي ثلاث لو كان لي واحدة منهن لكانت احب
الي من حمر النعم تزويجه فاطمة واعطائه الراية يوم خيبر واية النجوى اذا
كان افضل منهم وجب له التقديم عليهم الرابعة ولخامسة آيتي
المباهاة الاولى منها قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا
الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكوة وهم راكعون سبب نزولها
على ما اجمع عليه المفسرين كالثعلبي في تفسيره والصحاح الستة وغيرها
من كتبهم ان رسول الله صلى يوما الظهر فسال سائل في مسجد
النبي فلم يعطه احد شيئا فقال السائل اللهم اني اشهدك اني سالت
في مسجد نبيك فلم اعط شيئا فمر عليا وكان راكعا فاومى اليه
بخنصره اليمنى وكان يتختم بها فقطن له السائل فاقبل حتى اخذ
الخاتم من اصبعه وكان ذلك بعين النبي صلى الله عليه واله فقال اللهم
ان موسى سالك فقال رب اشرح لي صدري ويسر لي امري واحلل
عقدة من لساني يفقهوا قولي واجعل لي وزيرا من اهلي هارون اخي
اشدد به ازري فانزلت عليه بيانا ناطقا سنشد عضدك
باخيك اللهم واني محمد نبيك وصفيك اللهم فاشرح لي صدري
ويسر لي امري واجعل لي وزيرا من اهلي عليا اشدد به ظهري
فما استتم كلامه حتى نزل جبرئيل بهذه هكذا ذكره الثعلبي برواته
عن ابي ذر وذكره ابن المغازلي الشافعي مرفوعا الى ابن عباس وزيد





لما استدل به على توقف على بشر بمقدمات الاولى ان انما للحصر
الوجه الاول النقل عن اهل اللغة كما قاله الموزدق
انا الذائد الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي
ولم يكن للحصر لما افتخر وكقوله كثير عزة
ولست بالمكثر منهم حصى وانما العزم المكاثر ولم يكن للحصر
لما اعتذر الثاني ان للاثبات وما للنفي قال التركيب
فكذا بعده للاستصحاب فجوابه ان يكون للاثبات المذكور والنفي
لغير المذكور وبالعكس لكن الثاني محال لخلوا الكلام عن الفائدة
فيلزم الاول وهو معنى الحصر الثانية ان المولى المراد به الناصر
بالتصرف لان غير ذلك من معانيه غير جائز هنا قطعا اما النصرة
لان الولاية المذكورة ثابتة لله عز وجل ولرسوله ولا يجوز نسبة
شيء من معاني الولي اليهما غير ما ذكرناه لكن النصرة قاصرة
مراده لانه وصف الولي بها بوصف لم يحصل لكل المومنين
فلو كان المراد النصرة لكانت مختصة ببعضهم مع انها عامة للكل
لقوله تعالى والمومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض واذا
بطل الثاني تعين الاول الثالثة ان المراد بالمومنين بعضهم
اما او لا فلانه لو لا ذلك لكان كل واحد وليا لنفسه وهو باطل
واما ثانيا فلانه وصفهم بوصف لم يحصل لكلهم وهو ايتاء
الزكوة حال الركوع لان لفظ هذه الحالية قطعا باتفاق النحاة
الرابعة ان ذلك البعض هو علي ابن ابي طالب هو علي ابن ابي





طالب عليه السلام بالاجماع من المفسرين على انها نزلت في حقه لما تقدم
بيانه وهو راكع فثبت له الولاية الثابتة لله ورسوله وهو المطلوب
وقد سمعت من بعض المتعصبين من يعترض على هذه الاية ويقول انكم
تقولون ان عليا عليه السلم في حال صلاته في غاية ما يكون من الخشوع
والخضوع واستغراق جميع حواسه وآلاته وقواه وتوجهها بتمامها
الى حق حتى انكم بتالعون وتقولون كان اذا اريد اخراج البهائم النافرة
من حيمة الواقعة فيه وقت الركوع تركوه الى وقت صلاة فخرجوا
منه وهو لا يحس بذلك لاستغراق نفسه وتوجهها نحو الحق فكيف
مع ذلك احس بالسايل حتى اعطاه خاتمه في حال صلاته اجاب
بعض العلماء فقال عطى وبنع كما يلهيه سكرة عن الدنيم ولا
يلهيه عن الكابين اطاعه سكرة حتى تكلم من فعل الصحابة فهذا
افضل الناس وحاصل الجواب انه عليه السلم في تلك الحالة وان كان
كما ذكر السايل لكنه حصل منه التفات حتى ادرك السايل وسوله
ولا يلزم منه التفاته الى غير الحق لانه فعل فلا نهاية يعود الى
الحق فكان كالشارب الذي فعل حال سكرته فعلا موافقا لفعل
الصحابة ولم يلمه ذلك على تديه ولا على كابه ولا يحرج بذلك
الفعل عن سكرته الثانية قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل
اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس
وسبب نزولها على ما اتفق عليه اكثر المفسرين ان النبي صلى الله عليه واله
لما رجع من حجة الوداع نزل عليه جبرئيل اثناء الطريق فقال يا محمد

ان الله تبارك وتعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك
في علي وهو ولايته وان لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك
من الناس اي يمنعك من اتهامهم اياك في ابن عمك فقال عليه السلم نهله يا
رب وعبد الامضي امرك فان ربي قد اوعدني ان يعذبني او يكذبني في اهون عليه من عقوبة
ربي ونزل في ساعته والله ما بالنزول وسوي الحجاب كما ذكرنا اليه ولا بلغ النابي الولاية لعلي بعده والامامة له عليهم وأكد
له العهد عليهم وامرهم ان يسلموا عليه بامرة المؤمنين وقال لهم فليبلغ
ذلك منكم الشاهد الغايب والوالد الولد هكذا ذكره الثعلبي في تفسيره
وابو نعيم الحافظ من الجمهور في روايته وغيرهما هما من العلماء وجه الاستدلال
بها ظاهر والله السميع فعل عليه السلم بعد نزولها ما وافق ارادة الله عز
وجل من اظهار امامته والتنويه باسمه واظهار استحقاقه للخلافة والامامة
دون غيره السادسة آية الشوري وهي قوله تعالى قل لا اسالكم عليه
اجرا الا المودة في القربى وسبب نزولها ان النبي صلى الله عليه وآله
لما فتح حسابا واخذ الغنايم جعل يعطي قريشا ويفضلهم في العطاء
فوجد الانصار في ذلك فقام خطيبا فقال عليه السلم الم تكونوا ضلالا فهداكم
الله بي قالوا بلى قال الم تكونوا ضعفاء فقواكم الله بي قالوا بلى قال الم تكونوا
قليلا فكثركم الله بي قالوا بلى قال الم تكونوا اسفر قين فجمعكم الله بي قالوا الى

قال



قال المجيبون في قالوا بم نجيبك يا رسول الله قال الا تقولوا لو كنت
طريدا فاويناك وكنت مختفيا فاوينا ذلك الحديث فقالوا قالوا يا رسول
الله هذا امر الله فان نحن فاقيها بين قومك فانزل الله عليه قوله ولقد عهدنا
قل لا اسالكم عليه اجرا اي علي اذا اريد به والهداية لما المودة في القربى
اي الا ان تحفظوني وتكافاوه لما المودة في اهل قرابتي فقالوا يا رسول
الله من اهل قرابتك الذين نكون مودتهم اجرا لرسالتك قال علي و
فاطمة وابناهما هكذا ذكره الجمهور في الصحيحين واحمد ابن حنبل في
مسنده والثعلبي في تفسيره والزمخشري في كشافه ووجه الاستدلال
بها الله تعالى اوجب مودة علي عليه السلم وجوب المودة له بسلم وجوب
الطاعة لانه لا مخالفة تنافي المودة وكذلك يحب استمال اوامره لان مخالفة
اوامره تنافي عدم المودة ولا معنى للامام الا الواجب الطاعة السابعة آية
النجم وهي قوله تعالى والنجم اذا هوى ما ضل صاحبكم وما غوى وسبب نزولها
على ما روى الجمهور وذكره ابن المغازلي مسندا الى ابن عباس ان النبي
صلى الله عليه وآله كان جالسا ومعه نفر من بني هاشم واذا بهم بكوكب ينقض
من السما فقال النبي انظروا هذا الكوكب الذي انقض فمن نزل علي فقالوا يا رسول
الله لقد غويت في حب علي فانزل الله والنجم اذا هوى ما ضل صاحبكم
وما غوى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى اي ما نطق علي عليه السلم
ليس هو ضلالة وغواية لانه لم يكن ينطق عن هوى نفسه بل كان ذلك بوحي
من الله عز وجل اليه ووجه الاستدلال بهذه الاية على امامته عليه السلم ظاهر



فان النبي صلى الله عليه وآله اثبت له الوصية بعده بشرط انقضاض النجم في منزله وقد حصل
الشرط فيكون المشروط ثابتا فلما نسبوا ما قاله في حق علي الى الهوى النفس كذبهم الله عز
وجل بالوحي والحق ان ذلك لما كان بالوحي منه ونزه نبيه عن ان يكون نطقه
عن الهوى الثامنة آية التحريم وهي قوله تعالى فان نظاهرا عليه فان الله
هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والملائكة بعد ذلك ظهير وسبب نزولها
على ما ذكره المفسرون وسبب نزولها انه لما ظهرت حفصة سر رسول الله صلى
الله عليه وآله الى عايشة وتحدثا بذلك واتفقا كلتاهما وتعاونا عليه اوحى
الله تعالى الى جبرايل قل لمحمد صلى الله عليه وآله ان نظاهرا عليك
فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين ناصروه والملائكة
ناصروه معين فامره بان يخاطبهما بقوله فان تظاهرا اي تعاونا عايشة وحفصة
فان الله هو مولاه اي ناصره وجبريل وناصره وصالح المؤمنين ناصروه والملائكة
بعد ذلك كلهم ظهير اي معاون فما يكون نظاهرهما مع هولاء الناصرين
ووجه الاستدلال بها ان المفسرين اجمعوا ان المراد بصالح المؤمنين هو علي
عليه السلم وصالح المؤمنين هنا بمعنى اصلحهم فيكون افضل الرعية لان اسم التفضيل
وصفه بكونه اصلح المؤمنين والمراد من انا بين بحسب ان يكون افضل امته في
زمانه فيكون له من الفضايل ما يكون لغيره من الانبيا في زمانهم ولا شك
ان الخلافة بنصرة النبي على نحو خاص هو بعينه
فيكون له من هو غيره من الخلق لانه صار المتكفل بعد الله وبعد جبرييل
بنصرة النبي وتاييده فيكون حاصلا به دون غيره فيكون اولى به من غيره
دون عينه التاسعة آية الدهر وهي قوله تعالى ويطعمون الطعام على
مسكينا ويتيما واسيرا وسبب نزول هذه الاية بالنزول اجمع السورة
على ما رواه جميع المفسرين وانوع عليه جميع المحدثين ان الحسن والحسين

مرضا



مرضا فعادهما جدهما ومعه المسلمون فقال لعلي عليه السلم لو نذرت عليهما
نذرا فقال لله علي ان برءا ولدي لاصومن ثلثة ايام ونذرت امهما كذلك فبرءا وما معهما
ونذرت جارية لهما فضة فبرءا ولم يكن عند آل محمد شيا فاستقرض علي
عليه السلم من يهودي ثلثة اصوع من شعير فطحنت فاطمة صاعا واختبزت
خمسة اقراص وكانوا قد صاموا اول يوم نذرهم فلما كان وقت
الافطار قدمت ذلك بين يدي علي عليه السلم فلما اراد ان يتناول
لقمة اتاه مسكين فقال السلام عليكم اهل بيت محمد اطعموني مما رزقكم الله
انا مسكين من مساكين المسلمين فاعطاه كل منهم قرصه وبقوا بوهم وليلتهم لم يذوقوا شيا
الا الماء القراح فلما كان اليوم الثاني عملت فاطمة الصاع الثاني وقامت
كالاولى وقدمته عند الافطار بين ايديهم للاكل فجاء يتيم
فسالهم فاعطاه كل منهم قرصه وبقوا بوهم لم يذوقوا شيا الا الماء القراح فلما كان
اليوم الثالث عملت فاطمة الصاع الثالث كالاولين وقدمته للافطار
في الليلة الثالثة فجا اسير فسالهم فاعطوه الطعام وبقوا ليلتهم الثالثة
بلا ريق يبلونه وقوتهم الماء القراح وعلم بحالهم النبي صلى الله عليه
وآله فجا عليه السلم الى بيت فاطمة عليها السلم فراى الحسين والحسين
يرتعشان من شدة الجوع كالفراخ وفاطمة عليها السلم قد التصق بطنها
بظهرها فقال له السلم واغوثاه بك يا الله محمد يموتون جوعا فقال
جبرييل عليه السلم صحيفة من طعام الجنة وقال خذها يا محمد فاذا اهل
بيتك فقال وما احمد فاخذها وقرا ايات الدهر في مدحهم وبيان فضلهم
وما اعد الله لهم من الثواب والملك في الجنة ووجه الاستدلال
بهذه الايات على امامته عليه السلم ظاهر لان المستحق للتقدم عليهم

على جميع الامة بعد النبي صلى الله عليه وآله هو علي عليه السلم

واعلم ان المصنف ذكر هذه الايات التسع لشهرتها عند الكل واما الايات الدالة
على امامته عليه السلم فكثيرة ذكرها علمائنا في مصنفاتهم وبعض علمائنا
منها وكلي آدم من ربه كلمات فان الكلمات التي تلقاها آدم هي محمد و
وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلم على ما رواه الجمهور عن ابن عباس
عن النبي صلى الله عليه وآله ومنها وله تعالى اني جاعلك للناس اماما ذكر بعض الجمهور
وليّ عليّ عليه السلم عن ابن مسعود انه قال انتهت الدعوة الي ولم تجد لصنم قط فاتخذ
نبيا واتخذ عليا وصيا ومنها ان الذين امنوا وعملوا الصالحات سيجعل
لهم الرحمن ودا انزلت في علي بان الله تعالى اوحى له الود والمحبة في قلوب المؤمنين
هكذا رواه الجمهور عن ابن عباس ومنها انما انت منذر ولكل قوم هاد قال
رسول الله صلى الله عليه وآله انا المنذر وعلي الهادي نقله الجمهور عن ابن
عباس ومنها وتفقههم انهم مسئولون اي عن ولاية علي ابن ابي طالب رواه
الجمهور عن سعيد الخدري ومنها ولتعرفنهم في لحن القول اي ببغضهم
علياً عليه السلم رواه الجمهور عن ابن سعيد الخدري ومنها والسابقون السابقون
اولئك المقربون سابق هذه الامة علي بن ابي طالب نقله الجمهور عن ابن
عباس ومنها اجعلتم سقاية الحاج الاية نزلت في مفاخرة علي مع طلحة بن شيبة
والعباس على علي عليه السلم رواه الجمهور في الجمع بين الصحاح الستة ومنها واسئل
من ارسلنا من قبلك من رسلنا اي اسال ايها محمد ماذا بعثت الانبياء
عليه فقالوا بعثنا على شهادة ان لا اله الا الله وعلي الامة بتوبتك و
الولاية لعلي ابن ابي طالب رواه عبد الرزاق من اهل السنة وغيره ومنها
وتعيها اذن واعية رواه الجمهور انها اذن علي عليه السلم ومنها والذي

جا



جاء بالصدق وصدق به هو علي عليه السلم بروايه الجمهور عن مجاهد ومنها
هو الذي ايدك بنصره وبالمؤمنين هو علي ابن ابي طالب بروايه الجمهور
عن ابي هريرة ومنها يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين هو
علي عليه السلم بروايه الجمهور ومنها فسوف ياتي الله بقوم يحبهم ويحبونه قاله
الثعلبي هو علي عليه السلم ومنها والذين امنوا بالله ورسله اولئك هم الصا
دقون قال احمد ابن حنبل هو علي عليه السلم ومنها الذين ينفقون اموالهم
بالليل والنهار سرا وعلانية نزلت في علي لما كان معه اربعة دراهم انفق
في الليل درهما وفي النهار درهما وفي السر درهما وفي العلانية درهما فاتاه
اكثر المفسرين ومنها مرج البحرين يلتقيان علي وفاطمة بروايه الجمهور عن
ابن عباس بينهما برزخ لا يبغيان النبي صلى الله عليه وآله يخرج منهما اللولو والمرجان
الحسن والحسين عليهما السلم ومنها ومن عنده علم الكتاب هو علي عليه السلم بروايه الجمهور
ومنها يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه قال ابن عباس علي والمحا
ومنها والذين امنوا وعملوا الصالحات اولئك هم خير البرية هو علي عليه السلم
بروايه الجمهور عن ابن عباس ومنها وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله
نسبا وصهرا قال ابن شهر اشوب هو علي عليه السلم ومنها وكونوا مع الصادقين
هو علي عليه السلم بروايه الجمهور ومنها افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون
والفاسق علي الوليد قاله اكثر المفسرين ومنها ويتلوه شاهد منه هو علي
عليه السلم ومنها فاستوى على سوقه قال الحسن البصري استوى بالسيف
بسيف علي عليه السلم ومنها من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه
نزلت في علي وحمزة وعبيدة علما اختاره اكثر المفسرين ومنهم اوثنا الكلا



الذين اصطفينا من عبادنا هو علي عليه السلم ومنها انا ومن اتبعني انا هو من يقتضي هو علي
عليه السلم ومنها افمن يعلم انما انزل اليك من ربك الحق هو علي عليه السلم ومنها ويتلوه شاهد
ذي فضل فضله هو علي عليه السلم ومنها وكفى الله المؤمنين القتال في قراءة ابن مسعود
بعلي ابن ابي طالب عليه السلم ومنها واجعل لي لسان صدق في الآخرين هو علي عليه السلم
ومنها وتواصوا بالصبر هو علي عليه السلم قال ابن عباس ومنها ومن خلقنا
امة يهدون بالحق وبه يعدلون هم علي وشيعته ومنها واولوا الارحام بعضهم
اولى ببعض نزلت في علي امامته عليه السلم من اولي الارحام فيكون اولى بالنبي من
ليس كذلك ومنها يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم في رواية جابر انهم علي وذريته ومنها هل يستوي الذين
يعلمون والذين لا يعلمون هو علي عليه السلم ومنها هل ينتهي هو ومن يامر بالعدل
عن ابن عباس انه علي عليه السلم ومنها سيلقى على السن عباس ابن احمد
ومنها ومن عنده علم الكتاب قال ابن عباس هو علي عليه السلم ومنها فاسئلوا
اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون هم محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلم
استخرج محمد ابن موسى الشيرازي من الثعالبي الاربعين حديثا من طرقه
عن النبي العظيم نقل السدي مسندا الى رسول الله صلى الله عليه وآله انه لا
يبقى ميت في شرق الارض ولا في غربها الا يرى الامام منكر ونكير بيقظة
عن يمين علي عليه السلم بعد موته وغير ذلك من الايات والروايات اقتصرنا
على ذكر ما رواه اصحابنا في هذا الباب لاملائنا اوراقا كثيرة فانهم يروون عن الصادق
عليه السلم قال ان القرآن نزل على اربعة ارباع ربع فينا وربع في عدونا وربع قصص
وامثال وربع شرايع واحكام قوله السابعة عليه السلم معصوم الخ



قوله هذا هو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على امامته عليه السلم وتقريره
انه عليه السلم معصوم وعين ممن اوجب له السلم امامه ليس بمعصوم ينتج ان عين ممن
بامام فيكون هو الامام لعدم الواسطة اما الصغرى وهي ان عليه السلم معصوم فسيأتي
برجحان الدليل الراجح المركب وهو ان الناس قايلون نافي للعصمة ولا يقول
بامامة علي بعد الرسول بلا فصل وثبت لها وتقول بامامة علي بعد النبي بلا فصل
فالقول بثبوت الامامة والعصمة لغيره علي بعد النبي بلا فصل لم يقل به احد
فقد حصل الاجماع على انه ليس معصوم غير علي عليه السلم واما كبرى القياس
من القول بتعين العصمة في عين بالاجماع وادعاء العصمة في القليل الراجح الاجماع
على انه معصوم الثاني نمنع دلالة ايه التطهير الموجبة لنفي الرجس عنه
فيكون معصوما والملازمة لم يكن التطهير حاصلا اقصى واما الكبرى وهو قولنا
وغير ممن ادعيت له الامامة ليس بمعصوم فبيانه بالاجماع الكلي من جميع
الامة فانهم اجمعوا كافة على عدم عصمة العباس وابي بكر فاذا ثبت المدعى
ثبت النتيجة وهي ان عينا ممن ادعيت له الامامة ليس بامام واذا بطل ان يكون
عين امام تعين ان يكون الامام هو علي عليه السلم لانتفاء الواسطة بين كون
الامام او غيره دور قوله الرابع انه عليه السلم افضل الرعية بعد النبي
الخ اقول هذا هو الوجه الرابع من الوجوه الدالة على امامته عليه السلم وهو
استدلال من حيث انه افضل الخلق بعد الرسول ونقرير الاستدلال ان
السلم افضل الرعية بعد النبي عليه السلم وكل من كان افضل الرعية بعد النبي عليه السلم
فهو امام فعلي عليه السلم كذلك ونمنع كبرى القياس لامكان حصولها والوقوع على الجميع
بما يدل على ذلك ما رواه اخطب خوارزم مسندا عن ابن عباس قال قال رسول

الوقوف

اقول

لو ان الرياض اقلام والبحر مداد والجن حساب والانس كتاب ما احصوا
فضايل علي ابن ابي طالب فمن يقول في حقه رسول الله ص هذا الكلب
يمكن حصر فضايله او عددها كما ذكرنا بعضها واشرنا الى قليل منها
تنبيها للغافلين وارشادا اللضالين وسنذكر فضايله وتنبه كما بها
وذكرنا في تاصيل عشرة وجوه الدالة على افضليته عليه اللام الاول منها انه
عليه اللام مساو للنبي والنبي عليه اللام افضل بالاتفاق فيجب ان يكون مساويه
كذلك والا لم يحصل معنى المساواة اما انه مساو للنبي فلنص الكتاب
العزيز في اية المباهلة المقدم ذكرها فان قوله ابناءنا اشاره الى الحسن
والحسين عليهما اللام وقوله ونساءنا اشاره الى فاطمة عليها اللام وقوله
وانفسنا اشاره الى النبي ص وعلي عليه اللام بالاتفاق اكثر المفسرين ومثبتي
في الاخبار الصحيحة والروايات المتواترة انهم ص خرج الى المباهلة باحد
هؤلاء والمخالف عنيد معقول فليس المراد نفس النبي ص هي بعينها بل
بل المراد ان نفسه مساوية لنفسه ومماثلة لها كما تقول زيد الاسد اي
مثله في الشجاعة فثبت بهذا انه مساو للنبي فوجب ان يكون افضل
من كل احد عداه والا لم يحصل حضيض المساواة وكل ذلك ظاهر
قول الثاني في احتياجه اليه الخ اقول هذا هو الوجه الثاني
من الوجوه الدالة على افضليته عليه اللام وتقريره ان النبي عليه اللام
احتاج اليه في المباهلة دون غيره من الصحابة والانساب لانه
لم يحتج الى احد منهم بالاتفاق والمحتاج اليه افضل من غيره وتصريره
ان النبي عليه اللام خصوصا في هذه الواقعة العظيمة الذي هي من قواعد

البيوع



الدين
ومثبي شريعتها واحتياجه اليه انما هو في دعايه فوجب ان يكون اقرب
الناس الى الله تعالى وافضلهم لاستجابة دعايه دون غيره ومعلوم
انه لو كان فيهم من هو اقرب منه الى الله تعالى وافضل عنده لخرج به
النبي عليه اللام لما عرج بغيره دل على عدم ذلك فيكون افضل من الكل
واقرب الى الله وهو المطلوب قول الثالث انه عليه اللام اعلم الصحابة
الخ اقول هذا هو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على افضليته
وتقريره انه عليه اللام اعلم الصحابة فيكون افضلهم لقوله تعالى هل
يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون اما انه عليه اللام اعلم الصحابة
فلوجوه الاول انه كان عليه اللام شديد الذكاء قوي الحدس كثير الملازمة
للرسول والرسول حريص على تعليمه وتاديبه وكثير المحبة له يدل على
ذلك اما على ذكائه وحدسه فما ظهر وشاع بين الامة من اختراعاته
التي اخترعها والمستنبطات التي استنبطها وما بحمله فهو ظاهر
واما على كثرة ملازمته للرسول قاله عليه اللام كنت اتبعه كما يتبع الفصيل
امه ورفع الي كل يوم علما من اخلاقه وما خرص الرسول على تعليمه
ومحبته فما رواه صاحب كتاب شبان المصطفى انه لما ولد علي عليه اللام
كان رسول الله صلى الله عليه واله هو الذي رباه وكان هو الذي يطهره
ويغسله ويكحله ويحمله على صدره وكان دايما يقول هذا اخي وولدي
وناصري ومعيني وصفيي وذخري وكهفي وصهري ووصيي وزوج كريمتي
واميني وخليفتي ومنها ما رواه ابن ابي الحديد في شرح نهج البلاغة
انه حصل بمكة ارمثه وقحط فقال العباس لبني عبد المطلب الا نخلو بعد

ونماغيره



ابي طالب فانه ذو عيال كثيرة فقالوا بلى فكلموه في ذلك فقال ادعوا
لي عقيلا وخذوا من شيخان فاخذ العباس طالبا واخذ حمزة جعفرا
واخذ محمدا عليا وكان عنده وقال قد اخترت من اختار الله
لي وكان يكفله ويربيه حتى كبر وصح نقوله مع حصول القابل قام
استعداده وكمال الفاعل واراده تاثيره كحصول الثاني
على اتم احواله وقد حصل كل ذلك لعلي ع مع النبي ص اذ هو الكامل المطلق
بعد الله فوجب ان يكون اعلم الخلق بعده وهو باين الثاني قضايا
العجيبة واحكامه الغريبة التي حكم بها لم يسبقه اليها احد ممن تقدمه
واستفادها من تلمذته منها قضية صاحب الارغفة وذلك ان
رجلين اصطحبا للاكل وكان مع احدهما خمسة ارغفة ومع الاخر
ثلثة فمروا بمالك فاستدعياه للاكل فاكلوا جميعا فلما فرغوا دفع
لهما ثمانية دراهم فقال صاحب الخمسة لي خمسة بعد ارغفتي وذلك
ثلثة بعد ارغفتك فقال صاحب الثلثة لا اريد الا الصفيح
فاحتكما الى علي عليه اللام فقال لصاحب الثلثة ان هذا ما لم يحكم
عليه الناس وان صاحبك قد انصفك فقال ما اريد الا الحق فقال
عليه اللام لك درهم واحد ولصاحبك سبعة فقال له لم فقال عليه اللام
بان الارغفة انصفت اربعة وعشرين جزءا لك منها ستة اكلت منها
ثمانية وبقي لك جزء اكله الضيف ولصاحبك خمسة عشر جزءا اكل منها
ثمانية بقي له سبعة اكلها الضيف فله سبعة دراهم ومنها قضية العبد
وهي ان رجلا قيد عبده وحلف ان لا يحله منه حتى يتصدق بوزن

فله درهم

قيده



قيده فاستفتى عليا عليه اللام في ذلك فقال ضع رجله مالقيد في قصعة
فيها ماء فاذا انها صعدوا لما فارغ القيد ثم ضع يده براده الحديد
حتى منعني صعودا لما كان اولا ونصدق بوزن البراده فانها
زنة القيد ففعل ذلك ووزنت البراده مع القيد فكانا سواء
منها ومنها قضية المراتين المدعيتين للولد وذلك انه حضر معه
امراتان بينهما ولد صغير كل واحدة منهما تدعي انه ولدها وفي عصمتها
فلم يرتد عا فقال عليه اللام ايتوني بمنشار فقالوا لما ياسيدنا المو
منين فقال اقده نصفين اعطي كل واحدة نصف فبكت احديهما
وقالت الله الله يا امير المومنين ان كان ولا بد فقد وهبته لها وا
سكتت الاخرى تحكم به للباكية واعترفت الاخرى بعد ذلك بالكذب
ومنها قضية حكم داود وهو ان شخصا حضر مع شريح القاضي
ادعا على اربعة انهم قتلوا اباه فقال اقم البينة والا فاستحلفهم
فخرج وهو يتظلم من حكومته فاحضر مع علي عليه اللام فجاء حتى دخل
المسجد واجتمع الناس اليه وقال لا احكمن اليوم حكما كحكم داود
عليه اللام واحضر الاربعة واحضر المدعي فقال عليه اللام ما تقول
قال ان ابي خرج مع هؤلاء النفر في سفر فقدموا ولم يقدم معهم
فقلت لهم اين ابي فقالوا لا نعلم حاله فقلت اين ماله فقالوا لا نعلم
له مالا وانا اسالك الحكم في ذلك يا امير المومنين فقال لهم ما تقولون
فاتفقوا على الانكار وقالوا انه قد مات حتف انفه وامر بهم فقتلوا
وجعل كل واحد منهم في سارية من سواري المسجد ثم استدعا ولد

منهم فقال ما تقول في اب هذا الرجل فقال مات حتف انفه فقال
لكاتبه اكتب فقال في اي يوم مات فقال يوم كذا فقال اكتب ثم قال من
غسله فقال فلان فقال اكتب ثم قال فيمكفنه فقال في كذا فقال اكتب
ثم قال ارجعوا به الى مكانه ثم استدعى الثاني فسأله عن ذلك فخالف قوله
قول الاولين فكبر امير المومنين تكبيرة سمعها اهل المسجد ثم قال ردوا
به الى مكانه ثم استدعى الثالث فخالف قوله قول الاولين فكبر امير المومنين عليه السلام
اكثر من تكبيرة ثالثة ثم
استدعى الرابع وخوفه فاقر بالقتل ثم استدعاهم بعد ذلك فاعترفوا
على القتل واخذ المال فاخرجهم المال واراد قتلهم فعفى عنهم ابن المقتول

ومنهم قضيته الخنثى ان تركت جاءت اليه امراه وخلت معه وقالت ان
لي مالا وحالا وليس لي ما للنساء وانا اثني واربعين واحيض وامني دمية
بولد من ظهري ودمية بين بطني فاضطرب الحكم عليه في ذلك فانهاه
الى علي عليه السلام فقال اجرديها وعدوا اضلاعها فان كانت متساوية
من الجانبين فهي امراه وان كانت مختلفة من الجانب الايمن اكثر فهو رجل
الا ان يقول هو رجل فنعلم ذلك فوجدوا اضلاعها متساوية فحكم
لها بالانوثة ومنها قضيته ذات الثديين على حقو واحد وهي انه عليه السلام اتى
اليه بمولود له رأسان وصدران في حقو واحد وقد اشبه الحكم على
احدهما في ميراثه هل هو واحد او اثنان فقال عليه السلام اعتبروه اذا نام
فانتبه احدهما فان انتبها معا جميعا فهما واحد فان انتبه احدهما
دون الاخر فهما اثنان ومنها ما تفرد بجهور روايته عنه خاصة ان

امراه



اي ثنيت لي لحكومه بحيث لم ينازعني فيها احد لحكمت بين اهل التو
تورانهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم و
بين اهل القرآن بقرآنهم وذلك مدلول على اطلاعه عليه السلام بكتب المتقدمين
واثار الاولين وهو دليل على كثرة علمه اعترض ابو هاشم بان هذه الكتب
منسوخة فكيف يجوز الحكم بها اجيب بانه عليه السلام اخبر عن نفسه بانه عالم
بها مطلع على ما فيها من الاحكام لو كان الحكم بها جائزا لحكم بما فيها اما
في انه عليه السلام يخص عليه شيء من علوم المتقدمين والمتاخرين انا نعلم علما ضروريا
علم بها والناسخ لها من القرآن فحكم بنسخها منه بعد العلم باحكامها ويحمل
كل حكم من القرآن ناسخا لكل حكم منها ومن ذلك قوله عليه السلام ما اعلم ما
في ليل او نهار وتوا وبحر وبر وسهل وجبل الا وانا اعلم فيم نزلت وفي اي
شيء نزلت وذلك يدل على شدة اطلاعه على مواقع القرآن وكثرة ملازمته
للرسول عليه السلام وقال عليه السلام والله ما نزلت عليه اية الا وانا
اعلم بنياعقها وقايدها وسايقها الى يوم القيمة وذلك يدل على علمه بالمغيبات
وجميع جزئيات الوقايع ومن ذلك قوله عليه السلام في خطبته المشهورة عند
اهل العلم انا مدينة العلم وعلي بابها وهو دليل على انه عليه السلام باب مدينة العلم
وكل باب لها غيره وكما انه لا يدخل من المدينة الا من الباب كذلك لا يدخل
علم النبي عليه السلام الا من علي فدل على انه اعلم الناس بعده الرابع انتساب جميع
العلوم اليه اما علم الكلام واصول الفقه فظاهر فانه اصلهما ومن خطبته
استفاد الناس ذلك مع ان جميع علماء هذين الفنين تلامذته كما سنبينه
واما النحو فانه لما اخترعه ووضعه لما ثبت عند الكل انه قال لابي الاسود

الدولي



الدولي الكلام كله ثلاثة اشياء اسم وفعل وحرف وعلم وجوه الاعراب فقال
كلي فاعلم ان مرفوع وكل معقول وكل مضاف اليه مجرور والفرق بين الفاعل
بهذا الحصر قد دل على اختصاصه عليه السلام بالعلوم الربانية والامور المختصة
التي لا تحصل لغيره واما علم الاخلاق والطريقة والرياضات فانه
منسوب اليه وجميع الصوفية يسندون الخرقة التي هي شعارهم اليه
وكلامه عليه السلام في الرياضات والاخلاق كثير مشهور واما علم التصوف
فان جميع المفسرين يسندون الى ابن عباس وهو كان تلميذ علي عليه
السلام حتى انه قال شرح لي في بسم الله الرحمن الرحيم من اول الليل
الى الخر واما علم اللغة فالناس كلهم يرجعون اليه كما سياتي واما علم
القصص فان اصحابنا يسندون اليه ويقولون انه سيد الفقهاء و
ياخذون علمهم من البيت المشهور الذي ناد علي بجبهل يوم احد
لا سيف الا ذو الفقار ولا فتى الا علي واما علم الفصاحة والخطابة
فجميع الفصحاء والخطباء عيال عليه قال ابن نباتة حفظت من خطبه
الف خطبة فقاضت ثم فاضت الخامس ان جميع العلماء ينسبون
اليه اما اهل الكلام فانتساب الشيعة اليه ظاهر واما المعتزلة فانهم
ينتسبون الى كبيرهم واصل بن عطاء وهو تلميذ ابي هاشم عبد الله
ابن محمد بن الحنفية وهو تلميذ ابيه محمد ابن الحنفية وهو تلميذ ابيه
عليه السلام واما الاشاعرة فانهم ينسبون الى ابي الحسن علي بن اسمعيل
الاشعري وهو تلميذ ابي علي الجبائي وهو من مشايخ المعتزلة واما
اهل اللغة فانهم كلهم ينتسبون اليه واما الامامية فظاهر واما سنه

منصوب ع

فالفقها المارجه ينسبون اليه اما الحنفيه فانهم ينسبون الى ابي حنيفه
وهو تلميذ الصادق عليه السلم واما الشافعيه فانهم ينسبون الى محمد ابن ادريس
الشافعي وهو تلميذ محمد ابن الحسن تلميذ ابي حنيفه وعلي مالك فرجع
اليهما واما الحنابله فانهم ينسبون الى احمد ابن حنبل وهو تلميذ الشافعي
فرجع نسبته اليه واما المالكيه فينسبون الى مالك وهو تلميذ ربيعه الرائي
وربيعه تلميذ عكرمه وعكرمه تلميذ ابن عباس وابن عباس تلميذ علي
عليه السلم فرجع الكل اليه واما الخوارج فانهم مع بعدهم عنه وبغضهم له كانوا
علما بهم حيث ينسبون اليه لان اماءهم كانوا كلهم اصحابه عليه السلم **اقول**
الرابع انه عليه السلم اكرم الناس الخ **اقول** هذا هو الوجه الرابع من
الوجوه الدالة على افضليته عليه السلم وهو انه كان اكرم الناس بعد رسول
الله صلعم وذلك ظاهر وذلك في ذلك فانه كان المضروب به المثل في الكرم
حتى ان معاويه الذي هو مبغض له بعد اوته وسبه وحبه قال لرجل ما
لمحقن بن محقن الضبي لما وفد من عند علي عليه السلم فساله معويه عن امره
اقبلت لمحقن من اهل الشام فقال لحقنك من عند انجل الناس فقال له
معاويه كيف تقول هذا وهو الذي تملك بتيامس بين وبنتا من تميم
لا تفق شعر قبيلتها وهو الذي جاد بنفسه فداء لرسول الله صلعم
في مواقع الخوف وتصدق بجميع ماله في عدة مراد وجاد بقوته ثلثة
ايام وكان يعمل ببدنه حتى يرق فاذا كملت باعها وتصدق بثمنها واعتق
ممالك بيمنيه وعرق فيه جبينه الف مملوك وكان يستقي بالجرة على ما
وتتصدق بها وبالجملة فذكره مشهور **اقول** الخامس انه زهدهم الخ





**اقول** هذا هو الوجه الخامس من الوجوه الدالة على افضليته عليه السلم
وهو انه عليه السلم ازهد الناس بعد الرسول عليه السلم وزهده عليه السلم
مشهور فانه يدل المتبادل والبه في ذلك تشد الرحال وكلامه في
الزهد والمواعظ مشهور على انه يدل على عليه السلم في غاية ما يكون من الاعراض
عن الدنيا وعدم الرغبه فيها ومن وقف عليها عرف ذلك منه بحيث
وهو الذي طلق الدنيا ثلاثا فقال ابن ربيضه ما رايتك في الدنيا ازهد
علي يا طالب كان قوته الشعير عنده المادوم وكان يشبع من الجريشة
اياما وكان يدخل بيوت المال ويكنسها ويصلي فيها ويقول
يا صفرا ويا بيضا غري غيري وكان يفرق بين المال في المسلمين
ويقول هذا جناي وخياره فيه اذ كل جان يده الى فيه وكان يلبس
من الثياب ما خشن وما قصر وقال والله لقد رقعت مدرعتي
هذا حتى استحييت من راقعها وكان راقعها الحسن عليه السلم وكان حليه
سيفه من ليف النخل ونعله من ليف وكان لا ياكل الخبز الا قليلا
ويقول لا تجعلوا بطونكم مقابر للحيوان قال عبد الله ابن رافع
دخلت على علي عليه السلم يوم عيد فقدم بين يديه جراب مختوم فا
سنجح منه خبز شعير يابس فجعل يكسره ويا كل ويفتله ولم يختمه
قال اخاف ان يضع في فيه احد ولدي فضه اذا ما قال سويد
ابن غفله دخلت على علي عليه السلم في قصر الامارة ما بالكوفه فوجدت
بين يديه صحفه فيها لبن خاثر لا حد ريحه من شدة حموضته وفي يده
رغيف اري قشار الشعير في وجهه وهو يكسره فاذا غلبه



بوكيته ويطرحه في اللبن فقال ادن وكل من طعامنا فقلت انني صائم
وقلت بحارية ويحك يا فضة الا تتقين الله في هذا الشيخ فتنخلي
طعامه فقالت انه عهدنا الا ينخل له طعاما قال عدي ما قال فاستحيت
فقال علي بابي واني من لم ينخل له طعام قال عليه السلم ولم يشبع من خبز البر
ثلثة ايام حتى قبضه الله اليه واشتري يوما بدرهم بين عليظين فلم يجد
قميصا فيهما ولبس ابو اليقظان ورايي في كمه طوكا على اصابعه فقطعه
بشفرته ولم يحطه وبالجمله فزهده مشهور ولم يلحقه فيه احد ممن تاخر عنه
ولا سبقه ممن تقدمه **قوله** السادس انه اشجعهم الخ **اقول** هذا هو
الوجه السادس من الوجوه الدالة على افضليته عليهم وهو انه عليه السلم
كان اشجع الناس بعد الرسول صلعم ولا شك ان بسيفه ثبت قواعد
الاسلام وتشد فكان الايمان ما انهزم قط في موطن ولا قوم موقف
وطالما كشف الكرب عن الرسول وفداه بنفسه في مواقع الخوف
وهو الذي يضرب بشجاعته المثل حتى ان شجعان العرب كانوا
يفتخرون في الشجاعه في الحروب بارائه هم قال عبد الله
ابن الزبير دخلت يوما على معويه فوجدته متكئا فقلت لو شئت ان
اقوم بك لمقمت قال لو تشجعت بعدنا فقال وما الذي تنكره
من شجاعتي وقد وقعت في الصف بازاء علي ابن ابي طالب وقال معتقو
جرابا لمحقر لما قال حنيفك من عند انجل لنا بين كيف تقول هذا
وهو الذي ما صارع احدا قط الا صرعه وقتلاه كانوا يفتخرون
بانه هو الذي قتلهم قال لخت عمر ابن عبد ود تو شيه





لو كان قاتل عمرو عني قاتلته بكيته ابدا ما دمت في الدنيا لكن قاتلا
من كان يبكي قتيلا بيضة الله وقيل ان ضربته كانت نوبة على رأسه
قال المحدثون ان سيفه ان اعتلا فقط وان اعترض قط وقالوا كان
يقط الهام قط الا قلام وروي انه عليه السلم لبسه الهرير كبر خمسا يكبر
وكل تكبيرة عند ضربة وكل ضربة بفارس من فرسان اهل الشام وقال
ابن قتيبه هو الذي ما صارع احد قط الا صرعه والذي يدل على عظم
شجاعته واشتهاره بين فرسان العرب خاضعا في رسن وقتل مرحبا
يوم خيبر بعد اقتحام عيره في يوم بدر التي هي الطامة الكبرى وابو
حرب ابن امية المسلمون مع ضعفهم وقتلهم حتى انزل الله لا غالبة
لكم اليوم من الملائكة مسومين وبين كان النفر له عليه السلم الان نصف
المقتولين في ذلك اليوم كان منه وجميع المسلمين والملائكة قتلوا النصف
الاخر ويوم احد فر جميع الناس حتى قتل حمزة وسبعون شهيدا وهو
عليه السلم ثابت لم يفر وكان على راس النبي يجاهد الكفار عنه وكان هم به
الكفار وعليهم سببه وقتل في ذلك اليوم طلحة ابن ابي طلحة المسمى كبش
الكتيبه واخاه وعبدها صوابا وكانوا اصحاب الالويه وتفرهم
الكفار بسببهم فظهم وظفروا المسلمون عليهم ونصر الله نبيه عليهم الى غير
ذلك من وقايعه ومقاماته في الحروب التي اشتهرت وذاعت عند عامة
الخلق لو اردنا ايراد البعض منها لطال الكتاب **قوله** السابع انه
افصحهم واسدهم ايذا الخ **اقول** هذا هو الوجه السابع من الوجوه
الدالة على انه عليه السلم افضل الناس بعد الرسول وهو انه كان افصح الناس

واشدهم ايدا ومنها امران الاول الفصاحة وهي مشتركة بين الكل لكن
الاطلاع على حقيقتها الوقوف على خطبته المذكورة في نهج البلاغة وعلوه
حتى ان كلامه قبل فيه انه فوق كلام المخلوقين ودون كلام الخالق وهما
يدلان على فصاحة امة ماد ون لاحد من السحبان وهو من الكلام عشر العشير
ماد ون له وهما يدلان على ذلك قول عدوه معويه لما قال له لم تحض حتى
من عند احيها الناس قال كيف تقول هذا واسمعا سن الفصاحة يدرس
غيره الثاني الايد والقوة وقوة ايده وشده باسه يضرب به المثل
حتى ان ملوك الفرنج والحبشة يهابون صورة سيفه في الحرب بيده
على سيوفهم يتفاءلون به النصر والغلبة على الاعداء وهو الذي قلع باب
خيبر وكان عظيما حتى انه كان لا يطيقه الاعشرين رجلا من اشد
الناس وكذا اذا اراد فتحه وكان من الصخر وقيل من الحديد بدليل
انه لما اقتلعه ووضعه جسرا على الخندق وسكه بيده حتى عبر الجيش
اجمعهم لقد لقب منه ثلاثة اسياف كان عندي الا يجبني هذا
وقال عليه السلام لما قلعت باب خيبر وجعلته مجنا لي فدحاب به فبلغ سبعين
ذراعا واراد المسلمون حمله فلم يقلبه الا سبعون رجلا من اشدهم
بعد كد ومشقة وهو الذي قلع الصخرة العظيمة عن ثم القليب بعد عجز
العسكر عن قلعها وكانوا اجتهدوا فاهوى بيده اليها فقلعها وقذف
بها الارض سبعين ذراعا وباكمله فايده وقوته معلوم لا يختلف
فيه احد قوله الا من انكد عبيدهم واشدهم رايا الخ اقول
هذا هو الوجه الثامن من الوجوه الدالة على انه عليه السلام كان
افضل الناس بعد الرسول صلعم وكان يحمله يضرب به المثل حتى انه
لم يقابل مسا فظا بإساءة ولا اتبع مدبرا في حربه قط ويكفيك في جلالها
مع اهل البصرة وصفح عنهم ورفعة الفضل والسبق ونهب الاموال مع ذلك
على جميع ذلك مع انهم حاربوه وشتموه وجاهروا بعداوته وضربوا وجهه
ويحوه اولاده واصحابه بالسيف وتكلم اصحابه لما صفح عنهم وعفا عن
اموالهم فقال يجب لهم ان رسول الله لما فتح مكة صفح عن اهلها وعفى عن
اموالهم وهم مشركون فعافاك الله تكرم وحلما فلو مر في اذا اما صفحت عن
المسلمين وسرت فيهم سيرة رسول الله صلعم في المشركين وكذا كف عن عائشة
مع مجاهرتها بعداوته وتحريضها على قتاله فبعث بها مكرمة المدينة مع
اخيها من نساء عبد القيس وفي الروايات ان بالمعاورة سلمي احد على
الناس المافي حرب صفين فلم يعد روا ان سفوا منه جرعة تبعث على
عليه السلام ولان الحسين عليه السلام في حمايته من اصحابه فكيف وهم عن آخرهم
وملك الحسين واصحابه فقال اصحابنا نمنعهم مما كانوا يمنعون منه وسلم
بسيوف العطش فابى عليه السلام عن ذلك وقال افنحوا لهم عن بعض
الشريعة فنحد السيف يعني عن ذلك وهذا ان نسبتها الى الحسن فحلم
والكرم فيا هيك بها جامعا كان حسنا ان نسبتها الى العلم والصفح فاهيك
بها فضلا وسوددا الى غير ذلك قوله العاشر انه كان اشترفهم
نسبا الخ اقول هذا هو الوجه العاشر من الوجوه الدالة على انه عليه السلام
افضل الناس بعد الرسول صلعم وهو بيان افضليته عليه السلام بالنسب





الرسول صلعم وذكر فيه فضيلتين الاولى العبادة وعبادته عليه السلام
كان يصوم النهار ويقوم الليل ومنه تعلم الناس صلاة الليل والنافلة
وملازمة الاوراد ونقل عنه من الادعية الماثورة ما سوى عن الائمة
حتى ان ولده ابا الحسين عليه السلام كان يصوم النهار ويحيي عامة الليل
النهار الى ركعة ويداوم على الدعوات والمناجات وكان مع ذلك يرى
محفته كالمنجنيق ويقول انا في عبادة علي ابن ابي طالب وما ظنك بمن
تبسط ليلة الهرير بطن بين الصفين تصلي وردة واليها تقع بين يديه
وبين يمينه وشماله وهو كالرتاج لذلك حتى ام وردة وقال ابن عباس
عليا في بعض ايام صفين وهو يرتب الناس حتى تزول فقلت يا امير
المؤمنين ما تصنع قال ارتب الشمس حتى تزول لا صلاتي اول الوقت
وعلمك لقعانا نيا شعلا من ذلك بالحرب فقال اعلم علما بما لهم
اما بعلمهم على اوامر الصلاة وبالجملة فعبادته لا يسكن بها احد الا
سداد الراي وصحة التدبير وهو ظاهر مشهور فان براعة ورشد بدوه
في الحروب كلها قام الاسلام وانتظم امر الدين وقد اشار عليه السلام
لما اراد التحوض بنفسه الى حرب القوم بالجلوس في المدينة واستار
الجيوش فاخذ بزمامه وكان بذلك صلاح المسلمين وفتح فارس واشار
على عثمان لما انهوا الوافدون من مصر والكوفة واجتمع اهل المدينة لما
احدث الاحداث وقالوا ما نجلع نعسكر ونتلع ونرد جميع الطلاقا
فاستشار علي عليه السلام فاشار عليه بامور كان فيها صلاحه وصلاح الامة
فخالف فآل امره الى القتل قوله التاسع انه كان احلمهم الخ اقول





هذا هو الوجه التاسع من الوجوه الدالة على افضليته عليه السلام وانه
عليه السلام كان احلم الناس بعد الرسول صلعم وكان يحمله يضرب به المثل حتى انه
لم يقابل مسا فظا بإساءة ولا اتبع مدبرا في حربه قط ويكفيك في جلالها
مع اهل البصرة وصفح عنهم ورفعة الفضل والسبق ونهب الاموال مع ذلك
على جميع ذلك مع انهم حاربوه وشتموه وجاهروا بعداوته وضربوا وجهه
ويحوه اولاده واصحابه بالسيف وتكلم اصحابه لما صفح عنهم وعفا عن
اموالهم فقال يجب لهم ان رسول الله لما فتح مكة صفح عن اهلها وعفى عن
اموالهم وهم مشركون فعافاك الله تكرم وحلما فلو مر في اذا اما صفحت عن
المسلمين وسرت فيهم سيرة رسول الله صلعم في المشركين وكذا كف عن عائشة
مع مجاهرتها بعداوته وتحريضها على قتاله فبعث بها مكرمة المدينة مع
اخيها من نساء عبد القيس وفي الروايات ان بالمعاورة سلمي احد على
الناس المافي حرب صفين فلم يعد روا ان سفوا منه جرعة تبعث على
عليه السلام ولان الحسين عليه السلام في حمايته من اصحابه فكيف وهم عن آخرهم
وملك الحسين واصحابه فقال اصحابنا نمنعهم مما كانوا يمنعون منه وسلم
بسيوف العطش فابى عليه السلام عن ذلك وقال افنحوا لهم عن بعض
الشريعة فنحد السيف يعني عن ذلك وهذا ان نسبتها الى الحسن فحلم
والكرم فيا هيك بها جامعا كان حسنا ان نسبتها الى العلم والصفح فاهيك
بها فضلا وسوددا الى غير ذلك قوله العاشر انه كان اشترفهم
نسبا الخ اقول هذا هو الوجه العاشر من الوجوه الدالة على انه عليه السلام
افضل الناس بعد الرسول صلعم وهو بيان افضليته عليه السلام بالنسب





الخارج عنه واشترفهم النسب ولا شك ان اشترفهم نسبه عليه السلام
يحصل لاحد من الصحابة من اشترفهم النسب ما حصل له عليه السلام فان ابا
ابو طالب سيد البطحاء وشيخ قريش ورئيس مكة وكانت قريش كلها تعظمه
وتفخم شانه وتهابه وتوقره وتاخذ برايه ويرجعون اليه في جميع امورهم لانه
كان اكبرهم واشجعهم وافضلهم نفسا واصحهم رايا واسدهم كذبا وهذا
فضل ان سود تقابل وساد ابو طالب قرشيا وساد فيها كمالا له وامه فاطمة
بنت اسد ابن هاشم وكانت من افضل النساء واشرفهن اسلمت وهاجرت
في اوائل المهاجرات وكان النبي صلعم يسميها امه لانها تولت تربيته ايام كفالة ابي طالب وكان عليه السلام يحبها ويعظمها لما مات كفنها في ثيابه وصلى
عليها وخصها في الصلوة بادعية تكبيرة واضطجع في قبرها وسوى عليها
التراب بنفسه وقال رحم الله امي فاطمة كانت امي بعد امي تجوعني
هاشمي من هاشميين وتشبعني شربعين واخوه جعفر الطيار الذي
له جناحان يطير بهما في الملائكة وكفى له بذلك شرفا ففي ابن عبد ربه
الله صلى الله عليه وعلما حمزة سيد الشهداء والعباس ساقي الحجيج
فاطمة بنت رسول الله سيدت نساء العالمين وابناه الحسن والحسين
سيدا شباب اهل الجنة وهذا مالهم بحي لهم بيت كالبيت الذي لهم
يقاس بقوم فيهم رسول الله ولا لطيبان علي وفاطمة والسبطان الحسن و
الحسين والشهيدان اسد الله حمزة وذو الجناحين جعفر وسيد الورى
عبد المطلب وساقي الحجيج العباس وحليم البطحاء وابو طالب وفي
الخير لا تهم والانصار انصارهم والمهاجرين من هاجر اليهم ومعهم والعشق

من صد فتهم والفار وقن من فر في بين الباطل والحق فنهم والحواري حواريهم
وذو الشهادتين لانه شهد لهم وليس الخبر الا بهم ولهم ومعهم ومنهم وابنا
رسول الله اهل بيته بقوله اني تارك فيكم الخليفتين كتاب الله حبل
ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي نبأني اللطيف الخبير انهما لن
يفترقا حتى يردا علي الحوض ولو كانوا لغيرهم لما قال عمرو لما طلب مضاهرة
علي انه سمع رسول الله صلى الله عليه وآله يقول كل سبب ونسب ينقطع
يوم القيمة الا سببي ونسبي فاما علي فلورود الامر الشريف ومقامه الكريم
ومنا قبه السنية في ذلك كما ملا الطوامير الطوال العرف الصحيح والمنشأ
كريم والشان عظيم والعمل جسيم والعلم كثير والبيان عجيب واللسان
خطيب والصدر رحيب فاخلاقه وفق اعراقه وحديثه شهد بفضله الحبي الكلام

**قوله** فثبت بهذه الوجوه الخ **اقول** يريد بان هذه الوجوه العشرة الدالة
على افضليته ثبت انه عليه السلام افضل الصحابة واشرفهم واكملهم فثبت الصغرى
واما الكبرى وهي قولنا كل من كان افضل الصحابة بعد الرسول وجب ان يكون
هو الامام فقد تقدم بيانها في النوع الماضي من فهم تقدم المفضول على الفاضل
عقلا ونقلا **قوله** الخامس انه عليه السلام ادعى الامامة الخ **اقول** هذا
هو الوجه الخامس من الوجوه الدالة على امامة علي عليه السلام بعد النبي بلا فصل
ونقرره ان نقول انه ادعى الامامة وظهرت على يده المعجزة وكل من ادعى الامامة
وظهر المعجز على يديه كان اماما انه عليه السلام ادعى الامامة فظاهر مشهور في قوله
وشكايا ته من الصحابة ومخالفتهم معهم وتظلمه منهم وذلك كثير وله غلة الصحابة وغيرهم كذلك



في ذلك مطالعة الخطبة الموسومة بالشقشقية المذكورة في نهج البلاغة
وهي ما رواه عن ابن عباس قال كنا مع امير المؤمنين عليه السلام بحجة الجماعة بالكوفة
في ايام خلافته فتقدم من تقدم عليه فيها فتنفس الصعداء **فقال** اما
والله لقد تقمصها ابن ابي قحافة وانه ليعلم ان محلي منها محل القطب من الرحا
ينحدر عني السيل ولا يرقى الي الطير فسدلت دونها ثوبا وطويت عنها
كشحا وطفقت ارتاي بين ان اصول بيد جذا او اصبر على طخية عمياء
يهرم فيها الكبير ويشيب فيها الصغير ويكدح فيها مؤمن حتى يلقى ربه
فرايت ان الصبر على هاتا احجى فصبرت وفي العين قذى وفي الحلق
شجا اري تراثي نهبا حتى مضى الاول لسبيله فادلى بها الى ابن الخطاب بعده
ثم مثل بقول الاعشى شتان ما يومي على كورها ويوم حيان اخي جابر فيا
عجبا هو يستقيلها في حياته اذ عقدها لآخر بعد وفاته لشد ما
تشطرا ضرعيها فصيرها في حوزة خشناء يغلظ كلمها ويخشن
مسها والاعتذار منها فصعبها كراكب الصعبة ان اشنق لها خرم وان
اسلس لها تقحم فمنى الناس لعمر الله يخبط وشماس وتلون واعتراض
فصبرت على طول المدة وشدة المحنة حتى مضى لسبيله جعلها في جماعة
زعم انى احدهم فيا لله وللشورى متى اعترض الريب في مع الاول منهم حتى
صرت اقرن الى هذه النظائر لكني اسففت اذ اسفوا وطرت اذ
طاروا فصغى رجل منهم لضغنه ومال الآخر لصهره مع هن وهن
الى ان قام ثالث القوم نافجا حضنيه بين نثيله ومعتلفه وقام معه
بنو امية يخضمون مال الله خضم الابل نبتة الربيع الى ان انتكث عليه فتله



واجهز عليه عمله وكبت به بطنته فما راعني الا والناس كعرف الضبع اليّ
علي من كل جانب حتى لقد وطئ الحسنان وشق عطفاي مجتمعين حولي
كربيضة الغنم فلما نهضت بالامر نكثت طائفة ومرق آخرون كانهم
لم يسمعوا كلام الله حيث يقول تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون
علوا في الارض ولا فسادا والعاقبة للمتقين بلى والله لقد سمعوها ووعوها
ولكنهم حليت الدنيا في اعينهم وراقهم زبرجها اما والذي فلق الحبة
وبرء النسمة لولا حضور الحاضر وقيام الحجة بوجود الناصر وما اخذ الله
على العلماء ان لا يقاروا على كظة ظالم ولا سغب مظلوم لالقيت حبلها على غاربها
ولسقيت آخرها بكاس اولها ولالفيتم دنياكم اهون عندي من عفطة
عنز فقال ابن عباس وقام اليه رجل من اهل السواد فناوله كتابا فاقبل
عليه يقرئه فلما فرغ من قرائته قلت لو اطردت مقالتك من حيث افضيت
فقال هيهات يا ابن عباس تلك شقشقة هدرت ثم قرت قال ابن عباس
فوالله ما اسفت على كلام قط كاسفي على ذلك الكلام الا ان يكون امير
المؤمنين عليه السلام بلغ منه حيث اراد بهذه الخطبة من كلامه لا يشكك احد كما
شكا بوذكرها ابن ابي الحديد في شرحه وابن الخشاب في درسه وابي علي
الحباني في كتابه وغيرهم من العلماء ذكروها قبل ان يولف الرضي نهج
البلاغة بل قبل ان يوجد اب الرضي وفيها من الشكايات من الصحابة
والتظلم منهم ما لم يحمل الناس على ذلك ما رواه صاحب كتاب العقد
من الجمهور قال قال علي عليه السلام انا اول من يجثو بين يدي الله
للخصومة مع الثلثة واما ظهور المعجزة على يديه فكثير منه ونقله الموالف والمخالف



منها رد الشمس بعد غيبوبتها مرتين مرة في زمان النبي صلى الله عليه وآله روى الفريقان
ان النبي صلى الله عليه وآله كان نائما برحى اليه في حجر علي عليه السلام وكان علي عليه السلام لم يصل العصر
ولم يفعد النبي صلى الله عليه وآله فاضطر الى ان يصلي بالماء فلما استيقظ النبي صلى الله عليه وآله من رقدته قال يا علي هل صليت العصر قال
علي عليه السلام لا قال ادع الله ان يرد عليك الشمس فدعا الله النبي صلى الله عليه وآله فاعادها عليه بعد ما غربت فصلى العصر
ثم رجع لكل حتى نضى العصر في وقتها بتمامها فاعادها وجعلت تراءى مرة بعد مرة
في الفلك بيضاء وصياء العصر ثم هوت هوي الكوكب ومره في جلة
كان عليه السلام في ارض بابل وكانت ارض خسف وسبخ ولم يصل فيها
فاشتغل بتعبير الجيش وصلاة واصحابه في الجانب الاخر ولم يفرغوا
حتى غربت الشمس وفاتت اكثر الناس الصلوة معه فكلم اصحابه في
ذلك فدعى الله تعالى برد الشمس فعادت على حالها في الفلك
بيضاء وصلاهم العصر وغربت وجمعوا الحاضر بركصيرا المشار اليها
انه عليه السلام لما خرج الى صفين نحو اصحابه عطشوا فشكوا اليه ذلك
فعدل بهم عن الطريق الى ارض قاع وفيها دير راهب فاستقوه
فقال انا لي بالماء ما يروى له به من بعيد فقال عليه السلام الى موضع ترتب
من الدير قالوا لاصحابه احفروا هذا الموضع فحفروا فانفجرت الصخرة
ماء كالمخيض فقال اقلبوها فان تقلبوها تروا والا تروون
انا لم نقلب فحاولوها فامتنعت عليهم فتنح صعيدا ثم ركب فاهوى اليها
بيده مي برد العالب عليه السلام فقلعها ودحى بها كما هو حي بالكرة اللاعب فنضر
من تحتها ماء ابرد من الثلج واحلى من العسل فشربوا جميعا وروا وادهم

وملوان عنهم وكان ذلك بعين الراهب فقال انا لولي واحتالوا في
انزاله فاتاهم نبي مرسل وملك مقرب فقال عم لاذي وكذا كل ولكني رسول النبي
محمد فابلغ الراهب على يده وحين يبلغه نقبل عن سبب ابلاغه فقال اني وجدت
على هذه العين وعلى طنب قالع هذه العرعرة ومخرج الماء من تحتها ومعي فيها حجا
لم يذكره وزنه ثنتي اسنة ذلك وفي هذا مجمع ثلثة وجوه الاول علمه بالغيب
واطلاعه على الامور المخفية الثاني قلعه للصخرة التي تعجز عنها الجيش باجمعهم
الثالث وجود البشارة في كتب الله السابقة على الخبر بالراهب وكان اسمه بحير
ومعنى شهيدا بصفين ومنها قلع باب خيبر والله ما قلعت باب خيبر
بقوة جسمانية بل بقوة ربانية وقد تقدم الكلام منه ومنها اعلمه الله كان يخطب
يوما في مسجد الكوفة وان رجلا اذا ثبا ثعبان عظيم حتى دخل
المسجد فقال الناس وهجموا فاوحى الله علمه الله ان دعوه فتركوه وافترقوا
فوقفين خوفا منه فاخذ الثعبان حتى عبر من بين الناس وذهب على المنبر ثم
اذنه واصغى اليه فنق نقيقا وعلى علمه الله بما يريد ثم انسل وغاب عن اعين
الناس فخرج اكثر الناس ولم يكن وخافوا فقال لهم هذا وصي محمد علي الجني استكمل
في مسئلة فحاء يسأل عنها ومنها اخباره بالغيب وذلك كثير منه قوله علمه الله
وهو جالس بذي قار باخذ البيعة يا تكم من قبل الكوفة الف رجل لا يزيدون
رجلا ولا ينقصون رجلا يبايعوني على الموت قال ابن عباس فجئت وعددنا
النقصان فنقصد علمه الله فجعلت احصي المقبلين فنقص واحد
افتقدنا فاذا قتيل او سير القرفي فبايع على الموت ومنها اعلمه الله ان الحيوان
الشواة قد عبروا الفرات فقال والله ما عبروا وان مصرعهم لدون النطفة





فجاء شخص الخبر فقال انهم قد عبروا فقال عم كلا والله ما عبروا والله ما كانوا
واخبر بعبورهم وقال رأيت الجمال والرجال تنتقل والبنود في الجو
الامر فقال عم كلا والله ما عبروا فقال بعض محابه كان رأيت القوم قد
عبروا لكنت اول من يقاتله فسار واليهم فوجدوهم على حالهم
لم يعبروا فقال عم كذلك الرجل وكان ازديا يا لحا الازد اتبين لكم
قال نعم يا امير المؤمنين ومنها ان طلحة والزبير لما استاذناه للعمرة فاذن
ما العمرة نريد ان والما يريدان الغدرة فقلت الصفقة وفي رواية
انما يريدان البيعة فما لا حد البيعة علينا بالايمان المغلظة فلما
خرجا من عنده قال والله لقد دخلا بوجهين وخرجا بوجهين
غادرين والله لا تلقياني بعد هذا اليوم الا في كتيبة يقتتلان فيها
فاما الفتنة والحرب العبوس وكما قال علمه الله ومنه اخباره
بقتل ميثم وصلبه واراه النخلة التي تصلب على جذعها وقطع لسانه وذلك
واخبر عن نفسه الشريفة بالقتل وقال نفقد وفي العشر الاواخر
من رمضان وكان يفطر في ليالي هذا الشهر ليلة عند الحسن وليلة
عند الحسين وليلة عند ابن عباس وكان لا يزيد على ثلاث لقم
فقيل له في ذلك فقال القى الله وانا خميص البطن فاما هي ليلتان و
ثلاث الى عهد ذلك ومن اخباره ومنها ان اهل الكوفة شكوا اليه
زياده الشط فخرج عليه الى الناس حين جاء الى النهروان ودعا
الله تعالى وضرب وجه الماء بالقضيب فنقص ذراعا ثم ضربه ثانية
فنقص ذراعا فقال يكفيكم قالوا نعم يا امير المؤمنين فصوبه





قال الشيخ المفيد ظهرت الخيانة وسلمت عليه الا الجوي والمامائي والزيادي فقال له
عن ذلك فقال تكلم بما طاب وحل واصمت منها ما حرم وخب فيما
غير ذلك من مخبآته لو اراد ذا الاستقصا لطال علينا الامر واتسع فيما
ذكرناه كفاية لمن تفكر ومن اراد الاستقصا في ذلك فعليه بكتب الامامية
فانهم يخلون افيها اكثر من هذا المعنى قوله واحتاج السيد بالاجماع
الخ اقول لما وقع من تسوير الاول على امامة امير المؤمنين عليه السلام
في ابطال الحج من قال بامامة عثمان قد ذكر حتى السنة والعباسية اما حجته
السنة فالاجماع قالوا الامة اجمعوا على خلافة ابي بكر بعد الرسول واجماعهم
حق وكون خلافته حقا وانكروا النص عليه وقالوا ان النبي مات و
ترك الناس هملا ولم يستخلف احدا عليهم ولا اوصى بالخلافة لاحد و
امتحى العباسيين فالوا ان العباس حين توفي ورث النبي من كل
احد لانه لم يخلف احدا اوجب منها لا البنت والبنت لا ترث الولاية
والخلافة بل الاجماع ثبت ذلك للعباس وهاتين الحجتين رد تين اما
الاول فلان الاجماع لم يحصل على ابي بكر يوم السقيفة فانهم لما حضروا
سقيفة بني ساعدة يوم موت النبي هم مع الانصار وتخاصموا في الامامة
حتى قال الانصار منا امير ومنكم امير ولم يكن اكثر الصحابة حاضرا
بل كان اهم وفضلاؤهم كانوا مشتغلين بمصيبة النبي صلى الله عليه وآله
وعلي عليه السلام مشتغل بتجهيزه فحصل لابي بكر وعمر مجادلات مع اهل السقيفة
ومخاصمات في امر الخلافة حتى قال ابو بكر ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال
من قرشي فخصم الانصار بذلك وغلبهم فقال عمر وابو عبيدة فضوا يا





لغله
علي بك وبايعاه وستبقا الانصار بالبيعة وكانت البيعة بعد مشاورة
والفهر والحيلة وبعد بيعة قاله البراء ابن عازب لم ازل محبا لاهل
البيت فلما مات النبي صلى الله عليه وآله خفت ان ترتد العرب فاتيت ابا بكر
فقلت له ما امر الناس فاذا انا بابي بكر وعمر وابو عبيدة سالم بن معمر
جماعة من الطلقاء والمنافقين وعمر شاهر سيفه وكلاهما ولبا حلة من برود اليمن
قالوا له بايع ابا بكر فبايع شاذ كرا لم ارض فانكر ذلك عقلي وحسبت
ملا فوق حتى حسبت اني ايت عليا واخبرته بخبر القوم وكان يسوق فيورد
الله سبحانه فوضع المسحاة على ظهر القبر وقال لا حول ولا قوة الا
بالله العلي العظيم قال العباس برئت اليد بكر بني هاشم الى اخر الدهر
ولهذا قال عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله المسلمين شرها فمن
عاد الى مثلها فاقتلوه وأين الاجماع المدعى حصوله واكابر الصحابة
وفضلائهم ورؤسائهم لم يرضوا بها ولا حضروا معهم يوم السقيفة
اولهم علي عليه السلام وانهم رووا بحيث انه تخلف عن بيعة ابي بكر فمنهم من قال انه
اشتغل بجمع القرآن ومنهم من قال انه حلف للتروي والتفكر وكذلك
سعد ابن عباده سيد الخزرج كان حاضرا يوم السقيفة وكان مريضا
وخالفهم في ذلك ولم يرض لبيعتهم لابي بكر حتى ان عمر قال له في
ذلك اليوم اقتلوا سعدا قتل الله سعدا فقال لاهله احملوني على
موضع الفتنة فحمل بين ظهرانيهم وادخل منزله ولم يبايع وكذلك
ابو ذر وسلمان والمقداد وعمار والزبير والعباس وعبيدهم
لم يحضروا السقيفة ولم يرضوا البيعة لابي بكر بل انكروها وحضا

بانكاره هارون ابن ابي الحديد في شرحه ان عمر هو الذي وطأ
لابي بكر وقام فيه حتى دفع في صدر المقداد وكسر سيف الزبير وكان
اشهر سيف عليهم وهذا ان ابا بكر لما صعد المنبر قام اليه اثنا عشر رجلا
ستة من المهاجرين وستة من الانصار فانكروا عليه ابا بكر فعله وقيا
مقام رسول الله صلعم ودفعوا الحافوثيا في حق علي عليه السلام ووجوب الخلافة
له لما سمعوا من النص عليه من رسول الله صلعم فان ابا بكر انفرد على المنبر برد
جوابا حتى قام عمر وقام بالكع الرجال اذا كنت لا استطيع ان ترد جوابا
فلم اكن لنسك هذا المقام وانزله من المنبر وجاء وفي المهاجرين الكبار
ومع معاذ ابن جبل ابا به رجل ومع خالد ابن الوليد كذلك شاهري
سيوفهم حتى دخلوا المسجد وعلي جالس في نفر من اصحابه فقال عمر لهم
يا اصحاب علي لان ذهب احد منكم يتكلم فاتكلم به بالمواسي لا اخلف الله
فيه عينا فقام سلمان الفارسي فقال يا احمق دفوة عيني جالس في
مسجد رسول الله صلعم ثم دخل عليه نفر من كلاب اهل النار يريدون قتله ولا
شك انكم هم فاوجى عليه عمر بالسيف فجذبه علي حتى جلد به الارض
وقال يا ابن صهاك الحبشية اما سبقكم نهدتنا ونجعلكم كابونا
والله لولا كتاب من الله سبق وعهد من رسوله الله تقدم لاريتكم ايانا
اضعف ناصرا واقل عددا وقال لاصحابه تفرقوا واما قولهم ان النبي
صلى الله عليه وآله مات ولم يوص الى احد ولم يستخلف وترك الناس
هملا فقول مخالف للمعقول والمنقول فان العقول تنكر ذلك و
بابا به فان شفقة النبي صلعم بامته ورافته بهم وفعله ما يصلحهم وما يكون سببا





في التيامهم وعدم حصول الاختلاف بينهم يخالف ذلك فكيف يصح مني
هو في غاية الشفقة والرافة بهم وطلبه بما يصلحهم حتى انه كان يعلمهم
الاستنجاء والجنابة يعلمهم هذا وما يتركهم سدى بغير راع
يرعاهم ولا والي يقوم عليهم فان من فعل ذلك ينسب الى التضييع
والتقصير ويماثل علي ذلك قول ابن عمر لما مرض ابنه ما آسف عليه لتخلف
كيف يترك الاستخلاف ويدع النابس هملا وانت راع وكل راع
عن رعيته اراك لو ان راعي غنم تركها بغير راع ومضى عنها اليس كان
مضيعا لها مقصرا في حفظها واما المنقول فقوله عليه السلام من مات و
لم يوص مات ميتة جاهلية واجماع العلماء على ان الوصية حتى على
كل مسلم ونص الكتاب العزيز عليها وجوبها قال الله تعالى كتب عليكم
اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية وكيف يصح نسبة ذلك الى
الكامل المطلق المكمل للعباد الموصوف بانه رأف الرسل قال الله تعالى
بالمومنين رءوف رحيم فكيف يصح منه ان ينتقل من دار الدنيا وتبقى
رعيته بغير راع يرعاها ولا وال يقوم عليها وكيف يصح نسبة ذلك الى
النبي صلعم فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور واما
الماشية اعني حجة العباسيين وليس للعباس بن عبد المطلب في
الحقيقة لعلمهم انه لم يخلف احدا اقرب من العباس لما البيت
لا ترث الولاية علما ولا ذكر عن علي انه علم عليه السلام اقرب من العباس
لانه ابن العم الاب وام والعباس عم الاب وابن العم الابوين اقرب من العم
من الاب خاصة وعلى هذا انعقد اجماع علماء اهل البيت عليهم السلام





ان عليا والعباس لما اختلفا في النحلة والدرع واحتكما الى ابي بكر
حكم ابو بكر لعلي على العباس لما علم انه اقرب منه الى رسول الله صلعم واحتكما
اليه كان لا ظلم اظلم لعلي عليه السلام فانه اذا كان علي اقرب من العباس
بحكمه كيف يصح له ولاية الخلافة عليه مع اعترافه بقربه من رسول الله
ولهذا قال علي عليه السلام يحتج عليهم انكم قلتم للانصار ان المهاجرين قريش
فاعطوكم المقادة فان كانت الخلافة بالقرابة فنحن اقرب الى رسول
الله صلعم ولي به وان كانت لانها فالانتصار على دعواهم وقال عليه السلام كنا نرى الخلافة
بالصحابة ولا تكون بالقرابة وقال اري تراثي نهبا وعمي به الخلافة فقد
ادعى انها ارثه والعباس لم يدع ذلك قط قوله السادس عليه السلام
بعد علي عليه السلام ولده الحسن ع اقول لما ثبت امامة علي عليه السلام بالنص ع
في امامة الائمة الاحد عشر بعده وهو تصريح مذهب الامامية عن ربه فانهم
ذهبوا الى ان الامام بعد رسول الله علي ابن ابي طالب ثم من بعده ولده
ابو محمد الحسن الزكي امام مستودع ثم من بعده اخوه ابو عبد الله الحسين
الشهيد امام مستقر وهذا اكانت الخلافة في ولده دون ولده الحسن
وقالوا لا تكتفي الامامة في اخوين بعد الحسن ثم من بعد الحسين
ولده ابو الحسن علي زين العابدين ثم من بعده ولده ابو جعفر محمد
الباقر ثم من بعده ولده ابو عبد الله جعفر الصادق ثم من بعده ابو
ابراهيم موسى الكاظم ثم من بعده ولده ابو الحسن علي الرضا ثم من بعده ولده
ابو جعفر الثاني محمد الجواد ثم من بعده ولده ابو الحسن علي الهادي ثم
من بعده ولده ابو محمد الحسن العسكري ثم من بعده ولده الحجة الخلف





القائم المهدي صلعم النبي وكيفيه واستدلوا على امامته بوجوه ذكر المصنف
منها خمسة الاول منها النص من كل واحد منهم على من بعده بالامامة
نصا جليا ظاهرا نقله الامامية في مصنفاتهم الخلف منهم عن السلف
نقلا لا يختلفون فيه ذكره الشيخ المفيد في ارشاده والسيد هبة الله
في انوار المضيئة وعنوانها الثاني في نص النبي صلعم عليه باسمائهم نصا
متواترا نقله الموالف والمخالف من طريقهم ما رواه البخاري في صحيحه
بطريقين عن جابر بن عبد الله قال رسول الله صلعم لا يزال امر الناس
ماضيا ما ولاهم اثنا عشر خليفة كلهم من قريش وفي رواية اخرى لا
يزال امر الاسلام عزيزا الى اثنا عشر خليفة كلهم من قريش وفي
صحيح مسلم لا يزال الدين قائما الى ان تقوم الساعة ويكون عليهم اثنا
عشر خليفة كلهم من قريش وفي الجمع بين الصحاح الستة ان هذا
الامر لا ينقضي حتى يمضي فيهم اثنا عشر خليفة كلهم من قريش وفي
صحيح داود وتفسير السدي ان ساعة لما كرهت هاجر امي
الله الى ابراهيم وقال انطلق باسماعيل واحمي بنزله البيت العتيق
يعني مكة فاني ناشر ذريته وجاعل منهم شعبا عظيما ومظهره على
الاديان وجاعل من ذريته اثني عشر عظيما وجاعل ذريته عدد نجوم
السماء وعن جابر ابن سمرة قال سمعت رسول الله صلعم يقول لا يزال هذا
الدين منا ولاة حتى يمضي الكاثا عشر اماما كلهم من قريش وعن مسروق
قال كنت عند عبد الله ابن مسعود فساله شاب هل عهد اليكم نبيكم
كم يكون بعده خليفة فقال انك لحديث السن وهذا شيء ما سالني

عنه احد نعم عهد الينا نبينا انه يكون بعده اثنا عشر خليفه بعدد نقباء
بني اسرايل وما منا الا مسموما او مقتولا ومن ذلك قوله عليه السلام
اهل بيتي عدد نقباء بني اسرايل اثنا عشر كلهم امناء وقوله ان اهل
بيتي مثل بروج السما كلما هوى برج طلع برج فاذا عدم الامه بعدي
اثنا عشر اولهم علي ابي طالب واخرهم القايم المهدي وهم اوصيائي
واوليائي وحجج الله علي امتي المقربهم مني والمنكر لهم كافر وقوله عم
مثل اهل بيتي مثل سفينه نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق
وقوله عليه السلام ان الله خلق السما وجعل لها سكان وحراسا الملايكه من
اهل السما فلو هلك اهل السما لجم هلك الجحيم واذا هلك اهل السما خلق
الارض وجعل لها سكانا وحراسا الما وان حرس اهل الارض اهل
بيتي فاذا هلك اهل بيتي هلك اهل الارض وقوله عليه السلام الايمه من بعدي
اثنى عشر اولهم علي وآخرهم ولدي فقيل يا رسول الله فمن علي وآخرهم مهدي
وقوله عليه السلام للحسين عليه السلام ابني هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمه تسعه
تاسعهم قايمهم يملا الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا وفي
حايز قال المازندراني قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولي الامر منكم ملت يا رسول الله عرفنا الله فما طاعته وعرفنا
الرسول فما طاعته فمن اولي الامر الذين امرنا الله بطاعتهم قال هم خلفائي
يا جابر واولياء المسلمين بعدي اولهم اخي علي ثم من بعده ولدي الحسن
ثم الحسين ثم علي ابن الحسين ثم محمد الباقر وستدركه يا جابر فاذا
ادركته فاقرئه مني السلام ثم من بعده ولده جعفر الصادق ثم ولده موسى

الكاظم



الكاظم ثم ولده علي الرضا ثم ولده محمد التقي ثم ولده علي النقي ثم ولده الحسن
العسكري ثم ولده الخلف الحجه المهدي بلا الارض قسطا وعدلا كما ملئت
ظلما وجورا وفي حديث سليمان قال قلت يا رسول الله من الاوصيا بعدك
فقال اولهم اخي علي ثم من بعده ولده الحسن ثم الحسين ثم تسعه من ولد
الحسين تيعون عن هذا الدين تحريف الطالين وانتحال المبطلين
وتاويل الجاهلين وفي ذلك قصه اللوح الذي اتاه جبرييل الى النبي
فيه اسما الايمه وعددهم واعطاه النبي فاطمه وهو حديث مشهور بين
الرواه ذكره السيد هبه الله في كتابه انوار المضيئه وغيره وذلك ان
العلما ورايته في بلاد خراسان في مصنف قديم تاريخه قبل السبعمايه
الهجريه عن ابي بصير قال قال ابو عبد الله ان ابي قال لجابر بن
عبد الله الانصاري اريد ان اسالك عن اللوح الذي في يدي امي فاطمه قال نعم دخلت عليها بحياة ابي
فرايت في يدها اللوح اخضر كانه من زمرد ورايت فيه كتابا ابيض نور
الشمس فقلت ما هذا يا بنت رسول الله فقالت هذا اللوح اهداه
الله الى رسوله فيه اسم ابي واسم بعلي واسم ابنايي واسما الايمه من ولدي
فاعطانيه ابي قال جابر فاعطتنيه فقرئته واستنسخته قال ابي فاعرضه
علي قال نعم فاخرج ابي صحيفه من رق وقال انظر يا جابر ما بعد
وقرا ابي من صحيفتك وجابر ينظر ما عنده فلم يعد واحرفا قال
جابر اشهد لقد رايته في اللوح هكذا مكتوبا وهو بسم الله الرحمن
الرحيم هذا كتاب من الله العزيز العليم لمحمد نوره وسفيره وحجابه
ودليله نزل به الروح الامين من رب العالمين عظم يا محمد اسمايي واشكر نعمايي

رايته



ولا تجحد الايايي انا الله لا اله الا انا قاصم الجبارين ومذل الظالمين
ودياني الدين اني انا الله لا اله الا انا من رجا غير فضلي او خاف غير
عدلي عذبته عذابا لا اعذبه احدا من العالمين فاياي فاعبد
وعلي فتوكل اني لم ابعث نبيا فطال اكمال ايامه وانقضت عدته الا جعلت
له وصيا وانى فضلتك على الانبيا وفضلت وصيك على الاوصيا واكرمتك
بشبليك بعده وسبطيك حسنا وحسينا فجعلت حسنا معدنا لعلمي
بعد انقضا مدته وجعلت بعده حسينا خازن وحيي واكرمته بالشهاده
وحتمت له بها السعاده وفضلته بالمقام المحمود وبالدرجه العليا فجعلت حجتي
الظاهره مع احياء الموتى وامضاء حكمي وجعلته اعلم اوليايي واعز احبايي
وانزلت الولايه بعده في ذريته اطيب واطهر فجعلتهم خزنه علمي واوعيه
حكمي فيهلك المرتابون في جعفر والراد عليه كالراد علي حق القول مني
لاكرمن مثوى جعفر ولاسرنه في اشياعه وانصاره واوليائه واتيحن بعده
من ينتقم من الظالمين بعد قرن حتى لا يبقى من ذرية طغاة عبده
حجتي لا تخفى وبراني لا اضيع وعدي لا اخلف وقولي لا يرد
وانى انا الله لا اله الا انا محمد عبدي ورسولي فمن رجا غير فضلي او خاف غير
عدلي عذبته عذابا لا اعذبه احدا من العالمين فاياي فاعبدوني
وعلي فتوكلوا انما بعثت نبيا فاكملت ايامه وانقضت عدته الا جعلت
له وصيا وانى فضلتك على الانبيا وفضلت وصيك على الاوصيا واكرمتك
بشبليك بعده وسبطيك حسنا وحسينا فجعلت حسنا معدنا لعلمي
بعد انقضا مدته وجعلت بعده حسينا خازن وحيي واكرمته بالشهاده
وحتمت له بها السعاده وفضلته بالمقام المحمود وبالدرجه العليا فجعلت حجتي
الظاهره مع احيا الموتى وامضا حكمي وجعلته اعلم اوليايي واعز احبايي
وانزلت الولايه بعده في ذريته اطيب واطهر فجعلتهم خزنه علمي واوعيه
حكمي فيهلك المرتابون في جعفر والراد عليه كالراد علي حق القول مني
لاكرمن مثوى جعفر ولاسرنه في اشياعه وانصاره واوليائه واتيحن بعده
من ينتقم من الظالمين بعد قرن حتى لا يبقى من ذرية طغاة عبده
حجتي لا تخفى وبراني لا اضيع وعدي لا اخلف وقولي لا يرد
وانى انا الله لا اله الا انا محمد عبدي ورسولي فمن رجا غير فضلي او خاف غير
عدلي عذبته عذابا لا اعذبه احدا من العالمين فاياي فاعبدوني
وعلي فتوكلوا انما بعثت نبيا فاكملت ايامه وانقضت عدته الا جعلت
له وصيا وانى فضلتك على الانبيا وفضلت وصيك على الاوصيا واكرمتك
بشبليك بعده وسبطيك حسنا وحسينا فجعلت حسنا معدنا لعلمي
بعد انقضا مدته وجعلت بعده حسينا خازن وحيي واكرمته بالشهاده

الجنه



الجنه مثواه وشفعته في سبعين من اهل بيته كلهم استوجبوا النار
واختم بالسعاده لابنه علي الشاهد على خلقي وامينى على وحيي اخرج
منه الداعي الى سبيلي والخازن لعلمي الحسين ثم اكمال ذلك بابنه رحمه للعالمين
عليه كمال موسى ونور بهاء كايوب سيدل في اوليايي في زمانه
وبهاده وروزهم كابهاد دون دليل الويل والدبيل يقتلون ويحرقون
ويكونون خايفين مرعوبين وطيبين تصبغ الارض بدمايهم وتشقق
الويل والرنه في نسايهم اولئك اوليايي حقا بهم ادفع كل فتنه عمياء
حندس وبهم اكشف الزلازل وادفع الاصار والاغلال واولئك عليهم
صلوات من ربهم ورحمه واولئك هم المهتدون قال ابو بصير فقلت
سمع في دنياك الا هذا الحديث فقال فانه من العلم المصون ولا تسمعه
الا لاهله وصفوته لما من اهله وغير ذلك من النصوص ذكرها الامامي
في كتبهم كبيرة الثالث انهم عليهم السلام افضل من كل واحد واحد
من اهل زمانهم فيكون نواهم الامايه لفضيه تقديم المفضول على الفاضل
اما انهم افضل فلذلك ظاهر مشهور لا ينكره احد نقله اهل العلم
الموثوق بهم ومن تصفح كتب اهل السير والتواريخ عرف ذلك وتحققه
الرابع انهم عليهم السلام معصومون وغيرهم ممن ادعيت له الامامه
في زمان كل واحد منهم ليس بمعصوم بالاجماع فيكون نواهم الامايه وبيان
المقدمتين كما تقدم الخامس ان كل واحد منهم ادعى الامامه وظهر
المعجز على يديه وكل من ادعى الامامه وظهر المعجز على يديه كان اماما
اما دعواهم الامامه فظاهر مشهور نقله الامامي في كتب تواريخهم

ولي ونامري ح
لمن
ظ
قولك

وسيرهم وقد ذكرنا في كتاب معين المعين في ذلك جملة مقنعة واما
ظهور المعجزات على ايديهم فظاهر مشهور ونقل الامامية ايضا في كتبهم
ككتاب الثاقب في المناقب وكتاب خرايج الجرايح للراوندي وارشاد
المفيد وكشف الغمة وكتاب الدلايل للطبري وغيرها واما ان كل
من ادعى الامامة وظهر المعجز على يديه فهو امام فلما تقدم بيانه في النبوة

قوله السابع يجب اعتقاد بقاء الامام الثاني عشر الخ اقول
ذكر المصنف في هذا البحث مسايل الاول يجب اعتقاد بقاء الامام الثاني
عشر اعني الحجة ابن الحسن ابن علي محمد ابن علي مرتضى جعفر ابن محمد ابن علي الجواد
ابن علي ابي طالب عليهم السلام ووجوده من حين ولادته في سنة ست
وخمسين ومايتين واعتقاد انه الامام بعد موت ابيه الحسن الى اخر ما
التكليف وانه حاضر الامامية عليهم السلام نقلا لاماميتهم نقلا متواترا
لا يختلفون فيه خلفا عن سلف الا من شذ منهم ممن لا يعتد بخلافه وكذا نقله الجمهور ايضا
فيما نقلوه الاخبار التي اثرناها في كتبنا ومعين المعين اولا ان الامامية عليهم السلام
اثنا عشر ونريد ههنا ان نقول روى احمد ابن حنبل في مسنده عن ابي مسعود
قال سئل ابن مسعود هل الحضر كم نبيكم بعده للخلافة من بعده قال فقال
نقبا بني اسرائيل وباسناده عن العباس بن عبد المطلب قال يا عم لك
من ولدي انا عشر خليفة ثم يخرج المهدي من ولدي يصلح الله
امره في ليلة واحدة وفي حلية ابي نعيم عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
ان الله اطلع الى الارض اطلاعة فاختارني منها ثم اطلع الثانية
فاختار منها عليا واحبني ان اتخذه اخا ووصيا فهو مني وانا منه وهو

زوج



زوج ابنتي وابو سبطي الحسن والحسين الا وان الله تبارك وتعالى
جعلني وايا هم حجة على عباده وجعل من صلب الحسين ائمة يقومون بامري
ويحفظون وصيتي التاسع منهم قايم اهل بيتي ومهدي امتي اشبه الناس بي
في شمايله واقواله وافعاله يظهر بعد غيبة طويلة وحيرة مظلة فيطهر
الارض و يوسد بنصر الله وينصره ملايكة الله وبيلا الارض قسطا
وعدلا كما ملية ظلما وجورا وروي عن سلمان الفارسي قال قال رسول
الله صلى الله عليه وآله الامامة اثنا عشر عدد نقباء بني اسرايل منها
مهدي هذه الامة له غيبة موسى وبها عيسى وحكم داود وصبر
ايوب ومن ذلك مسندا الى ابي سعيد الخدري ان رسول الله صلى الله
عليه وآله قال لابد من خروج المهدي في امتي يبعثه الله غبانا للمكا
وروي داود الترمذي قال قال النبي صلى الله عليه وآله لو لم يبق من الناس الا يوم لطول الله ذلك اليوم حتى يبعث فيه رجلا من اهل بيتي
يواطي اسمه اسمي والاحاديث في ذلك كثيرة فان اعترض معترض
وقال بان هذه الاحاديث وان صرحت باسمه ونسبه لا يدل على وجوده
وبقايه وانه الامام المسمى محمد ابن الحسن العسكري فان ولد فاطمة
كثيرون قلت ان القايلين بوجوده وبقايه مجمعون على ان المراد
بهذه الاحاديث هذا الموجود عندهم والخصم معترف بانه لابد من وجوده
ويخيلون في انه ولد اوسيولد وقد ثبت بالنقل عن الامامية عليهم السلام
انه قد ولد ووجد وانه المهدي فيكون هو المعني بهذه الاخبار مع
ان بعض الاحاديث مصرح بوجوده وغيبته فانه التاسع من ولد
الحسين والثاني عشر من الايمة ولا قايل بانهم اثنا عشر او تسعة من ولد الحسين



عن الايمة المشهورين فيكون المعنى بهذه الاحاديث هو المنقول عن الحسن العسكري
ومن قال بانه يمكن ان تكون المراد معنى فقد كابر صريح الاخبار والاجماع
للاجماع على عدم وصف غيره بهذه الصفات فلا يلتفت الى انكار وجوده بدلالة
العقل القاطع على وجوب وجوده لعدم جواز خلو الزمان من امام معصوم
كما هو مقرر عند الامامية واما ما نقله الامامية فكثير لا يمكن حصره لكنا
نذكر جملة منه زيادة في البيان فمنه ما روي عن ابي جعفر عليه السلام عن جابر
ابن عبد الله الانصاري قال دخلت على فاطمة عليها السلام فرأيت بين يديها لوحا
لوح فيه اسماء الاوصياء والايمة من ولدها فعددت اسما عشر اسمها آخرهم
القايم من ولد فاطمة عليها السلام ثلاثة منهم محمد وثلاثة منهم علي وسمى كل امام باسمه
ابي جعفر عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله الخبر
وبسنده عن عمرو الاهوازي قال اراني ابو محمد العسكري
ابنه وقال هذا صاحبكم بعدي وسنده عن داود ابن القاسم الجعفري قال
سمعت ابا الحسن علي ابن محمد الهادي عليهما السلام يقول لنا انكم لا ترون شخصه من بعدي
كما لم تكونوا رأيتموه من قبل فلما مضى ابو محمد عليه السلام ظهر
لنا بعد وفاته من اصحابنا كثير فمن رآه محمد ابن ابراهيم ابن موسى ابن
جعفر وكان اسن شيخ من ولد البيت العراق قال رأيت ابا الحسن علي محمد
الهادي بن المجد بن وهو غلام ومنهم حكيمة بنت محمد ابن علي موسى
وهي عمة الحسن العسكري اشهادات القايم ليلة مولده وبعده وبعده ومنهم
علي محمد رحمان القاساني برفعه برواية عمر العمري قال سمعت ابا محمد الحسن العسكري

دهر

ونصرته على اعدائه وهم لم يفعلوا ذلك فكان يجب عليهم قاطبة لانهم منعوا اللطف عن انفسهم وبكون النفع في غيبته للناس كانتفاعهم بالشمس من وراء السحاب وقد ورد في الاحاديث ان اعمال الخلائق تعرض عليه في كل اسبوع فيعرف عدو وليه وقال الآخرون انا لما اثبتنا انه تعالى حكيم لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب وان افعاله تعالى معللة باغراض والمصالح كان ذلك موجبا لاعتقاد ان جميع افعاله تعالى مشتملة على الغرض الصحيح وان لم نعلم ذلك الغرض لانه لا يجب علينا معرفة جميع الحكم على الاستقصال لعجز القوة البشرية عن ادراك جميع ذلك وحينئذ نقول يجوز ان يكون الغيبة من قبل الله تعالى لسبب فيها المرخفي ومصلحة يستأثر الله تعالى بعلمها ونحن فلا يجب علينا البحث عن حقيقة تلك المصلحة ولا المعرفة بها كما في خلق الحيات والموذيات وبعض علمائنا المتأخرين قال ان السبب الذي اشرنا اليه اولا في غيبته عليه السلام استحلاء المومنين من اهل الخلاف للمناقشة من يحتجبانه عليه السلام انما يظهر على القيام بالسيف واظهار الدعوة ثم لا تقبل ايمان نفس لم تكن آمنت من قبل الى غير ذلك من اشراط الساعة وعلاماتها مستشهدا بقوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا وقال ان تلك الآية هو الامام عليه السلام

الثالثة في نهاية علمه بالله وقد ثبت في الاخبار الصادقة وكذلك تكون باقيا لانه لا امام بعده لما ثبت في النصوص المتقدمة ان الائمة اثنا عشر وقد بينا انه لا يجوز خلو الزمان من امام معصوم





فوجب في الحكمة نيابة وجوب عمهم اللطف في كل زمان والمستبعد لبقاء مثله هذا العمر الطويل جهال وضلال لانه قد وقع في البرامكة اليسالفة من المعمرين من هو اطول من عمر باضعاف من السعداء والائمة اما السعداء فكنوح وشعيب والخضر والياس واما الاشقياء فكالدجال واليماني والمذكور في عينه في الماضي فما المانع ممكنة في حقه مع انه لطف للمكلفين ومقدور لله عز وجل فاستبعاده وقوعه في حقه جهل محض وعناد ظاهر ومكابرة للضرورات وقد ذكر اصحابنا من المعمرين كثيرا وذكروا غيبات الائمة عن امهم واستدلوا بجواز ذلك لحكمة الله تعالى على جواز في الحجة المهدي عليه السلام فانه لا فرق بين الحالين وعليك في ذلك بمطالعة كتاب الغيبة الذي انشرنا اليه اولا

الرابعة في ظهوره بعد الغيبة وهو امر لا يشك فيه موافق ولا يخالف فيه مخالف والموالف روى وايضا فيه احاديث كثيرة عن النبي من الطرفين واصحابنا روى وايضا احاديث في ذلك عن سائر ائمتهم عليهم السلام من ذلك الحديث المشهور بين عامة اهل الحديث وهو قوله لا تذهب الدنيا او لا تنقضي الايام والليالي حتى يملك رجل من اهل بيتي يواطئ اسمه اسمي واسم ابيه اسم ابي فيملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا وفي حديث ابي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وآله قال تملأ الارض ظلما وجورا فيخرج رجل من عترتي فيملأها قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا وفي حديث ابن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لو لم يبق من الدنيا الا يوم واحد لطول الله ذلك اليوم حتى يبعث الله رجلا مني او من اهل بيتي يواطئ اسمه اسمي يملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا فيومهم رجل من عترتي فيملأها وروي عن ابي عمرو قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا تقوم الساعة حتى يخرج المهدي من ولدي ولا يخرج المهدي حتى يخرج سفياني من كندة يا كلهم تعولون انا بني وروي عن ابي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وآله قال تملأ الارض ظلما وجورا فيومهم رجل من عترتي فيملأها قسطا وعدلا وعنه قال لا تنقضي الساعة حتى يملك الارض رجل من اهل بيتي يملأ الارض عدلا كما ملئت قبله جورا وعن حذيفة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لو لم يبق من الدنيا الا يوم واحد لطول الله ذلك اليوم حتى يبعث الله رجلا من ولدي اسمه اسمي فقال سلمان من اي ولدك فقال من هذا وضرب بيده على الحسين عليه السلام وعن ابي امامة الباهلي قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ليبعثن الله عز وجل رجلا من عترتي في اثر الثنايا ابجل الجبهة يملأ الارض عدلا وعن ابي سعيد عنه صلى الله عليه وآله قال يخرج المهدي من امتي سنة اعوام او سبع او ثمان او تسع او عشر قال فيجيء فيقول يا نبي الله او يا خليفة الله قم فيحثي في ثوبه فيحمل ما استطاع فيقول اقسم بيني فيقول خذ فيحمل ما استطاع فيضعه بين يديه او على كاهله ثم ينطلق حيث شاء ثم يأتي الناس فيملأ الارض عدلا كما ملئت جورا ومنها ما رواه الترمذي عن عبد الله ابن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لو لم يبق من الدنيا الا يوم واحد لطول الله ذلك اليوم حتى يبعث الله رجلا من اهل بيتي يواطئ اسمه اسمي واسم ابيه اسم ابي يملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا





بيتي يملأها عدلا كما ملئت جورا ومنها ما رواه الترمذي عن عبد الله ابن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لو لم يبق من الدنيا الا يوم واحد لطول الله ذلك اليوم حتى يبعث الله رجلا مني او من اهل بيتي يواطئ اسمه اسمي يملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا فيومهم رجل من عترتي فيملأها وروي عن ابي عمرو قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا تقوم الساعة حتى يخرج المهدي من ولدي ولا يخرج المهدي حتى يخرج سفياني من كندة يا كلهم تعولون انا بني وروي عن ابي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وآله قال تملأ الارض ظلما وجورا فيومهم رجل من عترتي فيملأها قسطا وعدلا وعنه قال لا تنقضي الساعة حتى يملك الارض رجل من اهل بيتي يملأ الارض عدلا كما ملئت قبله جورا وعن حذيفة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لو لم يبق من الدنيا الا يوم واحد لطول الله ذلك اليوم حتى يبعث الله رجلا من ولدي اسمه اسمي فقال سلمان من اي ولدك فقال من هذا وضرب بيده على الحسين عليه السلام وعن ابي امامة الباهلي قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ليبعثن الله عز وجل رجلا من عترتي في اثر الثنايا ابجل الجبهة يملأ الارض عدلا وعن ابي سعيد عنه صلى الله عليه وآله قال يخرج المهدي من امتي سنة اعوام او سبع او ثمان او تسع او عشر قال فيجيء فيقول يا نبي الله او يا خليفة الله قم فيحثي في ثوبه فيحمل ما استطاع فيقول اقسم بيني فيقول خذ فيحمل ما استطاع فيضعه بين يديه او على كاهله ثم ينطلق حيث شاء ثم يأتي الناس فيملأ الارض عدلا كما ملئت جورا ومنها ما رواه ابو داود وفي صحيحه يرفعه الى علي ابي طالب عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لو لم يبق من الدهر الا يوم لبعث الله رجلا من اهل



بيتي يملأ الارض عدلا كما ملئت ظلما وجورا وعن حذيفة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لو لم يبق من الدنيا الا يوم واحد لطول الله ذلك اليوم حتى يبعث الله رجلا من اهل بيتي يواطئ اسمه اسمي يملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا وعن حذيفة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لو لم يبق من الدنيا الا يوم واحد لبعث الله رجلا اسمه اسمي وخلقه خلقي وفي حديث ابن مسعود لتملأن الارض ظلما وعدوانا ثم يخرج رجل من اهل بيتي حتى يملأها قسطا وعدلا وعن زينب ابنة عبد الله قالت قال رسول الله صلى الله عليه وآله يخرج رجل من اهل بيتي يواطئ اسمه اسمي وخلقه خلقي يملأها قسطا وعدلا وعن حذيفة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول يأخذ لو لم يبق من الدنيا الا يوم واحد لطول الله ذلك اليوم حتى يملك رجل من اهل بيتي يظهر الاسلام ويخلف وعده وعن ذلك من الروايات من طرقهم كثيرة ومدونة في كتبهم كسنن ابي داود وكتاب مناقب لنسائي وكتاب الفتن لابن حماد وصحيح الترمذي وصحيح مسلم والبخاري وصحيح ابن ماجه وغيرها من كتبهم وما رواه اصحابنا هذا الباب فلا حاجة لنا في ايرادها لاشتهارها في كتبهم

قوله الثامن يجب اعتقاد انه الائمة الاثني عشر الى آخره

اقول ذكر المصنف في هذا البحث ثلاث مسائل الاولى وجوب اعتقاد امامة هؤلاء الاثني عشر بعد النبي صلى الله عليه وآله بالدلائل القاطعة والنصوص

الآية

المفاوره التي افاد مجموعها العلم وجب اعتقاد انهم موصوفون بالعصمه
عن المعاصي والذنوب صغيرها وكبيرها عمدا وسهوا لما ثبت من وجوب
امامتهم بالنص الصحيح الدال على وجوب عصمتهم لما تقدم من اشتراط
عصمه الامام وجب اعتقاد انهم افضل الخلق بعد النبي ع واكملهم في
جميع اوصاف المحامد واعلمهم بالعلوم الدينيه وغيرها لكل ذلك ثبت
من وجوب امامتهم الثابته بالنص لكل من انكر واحدا منهم او شك
في امامته او اعتقد فيهم غير ما ذكرناه فليس بمؤمن عندنا وان كان جاهلا
بسبب تقصيره في النظر في ادله امامتهم ولكن كل واحد منهم امام اهل
زمانه وقد ورد في الحديث الصحيح المنقول بالتواتر عند الكل من مات
ولم يعرف امام زمانه مات ميته جاهليه ولقوله الصادق عليه السلم من
انكر واحدا منا فقد انكر كلنا ومن انكر واحدا من الاحياء فقد انكر
الاموات الثانيه يجب اعتقاد ان فاطمه عليها السلم معصومه مطهره
من الذنوب والمعاصي ويجب تعظيمها وتبجيلها لوجوه الاول انها قد
عد فاطمه بضعه مني من اذاها فقد اذاني وفي حديث اخر يؤذيني من
اذاها وهذا الحديث يوجب لها العصمه لانها لو فعلت المعصيه لكان
اذاها لوجوب النهي عن المنكر ويوجب تعظيمها وتبجيلها لوجوب محبه
النبي ع وتعظيمه وهي بضعه منه وبضع الشيء مثله الثاني انها عليها السلم
داخله في اية التطهير لما ثبت بالنقل الصحيح انها كانت من اهل
الكساء الذين قال اللهم انبي اللهم هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم
الرجس وطهرهم تطهيرا فثبت لها بهذه الايه الثالث انها من اولي القربى



الذين اوجب الله تعالى مودتهم وتعظيمهم وجعلها اجرا للرساله لكون
ذلك واجبا لها الرابع ظهور الكرامات على يديها الدال على عظم شانها
عند الله وعظم منزلتها عنده لما ثبت في الاخبار الصحيحه انها كانت كثيرا
ما تكون نائمه ورحاها تدور والشعير دابتا فتقبل الابيها في ذلك فقالت
ان ابني اذا اعتيد عانها الله بالملائكه وروي ابو ذر قال دخلت على
فاطمه عليها السلم فوانيها بطعام وتحرك القدر بيدها وهي تفور وروي
سلمان قال دخلت على فاطمه عليها السلم بعد ما ابيها فاهدت الي
رطبا في عبوه فقدمت فصحت من ذلك فاكلته فلم اجد له عجما وجدت
فيه رايحة المسك وبقيت اياما بعده لا اشتهي طعاما فسالتها عن ذلك
فقالت انه رطب اهدي الي من رطب الجنه جاء به اربع حوار من حور العين
وعيد ذلك من كرامتها ذكرها اصحابنا الامامية في كتبهم عن رجالهم
الخامس نهاها عليها السلم اصل الائمه وكلهم من ذريتها فحب ان تكون
افضل النساء المشابهه للفرع باصله مع انها فرع النبي وزوجه الوصي
فهو فرع من اصل طاهر واصل الفرع كالفرع وقد نبه الله تعالى النبي ع
من بعده على انه لم يلحقها في النسب من النساء احد ولم يسبقها
منهن سابق كما لم يلحق صغر سنه احد من النساء من شرف الامها
والاسهات والابناء والازواج مثل ما حصل لها عليها السلم فان ابناها
سيد الخلق وخاتم الرسل وابناها خدیجه المعلوم فضلها وزهدها
وتقدم اسلامها للنبي نفسها ومالها في زمان عشيرته وقيامها بخدمته
وابناءها الحسن والحسين عليهما السلم سيدا شباب اهل الجنه المعلوم



فضلهما والشهد المشهور من كلهم من فروعها وزوجها على ابن ابيطالب
من بينها وبينها من النبيا وابنائها وقد استكملت بجميع خصال الكمال
فوجب لها التعظيم من جميع الخلق والاجلال صلى الله عليها وعلى
ابيها وبعلها وبنيها الثالثه المحاب لها عليها السلم عندنا كما قاله
النبي ع المشهور عند عامه اهل العلم واهل العلم حرك ما علي حربي فقد
يلمني فيكون حب عليا كحبي لانه بعضي لحديث البضعه ويؤيده اجماع
فيكون حب علي كذلك والا لم يحصل المماثله وهكذا يقطع ان معاويه
وطلحه والزبير واهل النهروان وعمارهم ممن جاهر بالحرب لعلي عليه السلم
كلهم كفار بنصوص هذا الحديث وادعاء توبتهم عند زاعما اما اولا فانها
اسرار لا ما لم تثبت اما في حق معويه فظاهر لانه بقي مقاتلا على علي مصرا
الى ما مات النام معلنا بسبه وبغضه وما طلحه فقد ثبت في الاخبار الصحيحه انه
قتل في معركه القتال يوم الجمل مدعيا توبته بعيده لانه قتل وهو على حاله
قتاله لعلي واما الزبير فانه وان كان قد انصرف عن موضع القتال فان ذلك
لم يزل الشبهه عنه بل الواجب على الامام ان يقتله لما ثبت في الصحيحين
ورد في الاخبار انه ينبغي لنبي ان يكون له خائنه اعين ومن الخائنه اعين
الكاله ومن هذا حاله لم يكن تائبا واما ما نبا فلان توبته مشاهده لاحد
يدي الامام وكان الواجب عليهم الرجوع الى علي والانقياد اليه والتوبه على يده
فان اهل الشرع يطبقون على ان من شتم شخصا وبلغ الشتوم لم يقبل توبته الا
بالانقياد الى المشتوم والاستسماح منه وكذلك من قاتله وقتل اصحابه وقد
نبه السلمين وجمع بعضهم على بعض حتى قتل الوفا ان عدي توبته هؤلاء الثلاثه مبنيه على ما ثبت



اذا لم يبلغ حد المحاربه او المقدم عليه عفوه او المعفو ان حد قذفه كان بالبينه
لا بالنص وهو فاسق جدنا ولبس بكافر لدخوله في الاسلام المطابق الذي هو
الاقرار بالشهادتين هذا حكمه في الدنيا واما في الاخره فيجعل عليه العقاب لتركه احدها
اما مثله عليه السلم الواجب عليه تولية الفصل الثاني في المعاد اقول المعاد
اصله معود على وزن مفعل بحركه الواو الى ما قبلها وحذف الفا فصار معاد
ومفعل يعم الزمان والمكان ونفس الفعل فالمعاد هنا ليس لزمان العود
لانه بدا ولا لنفس الفعل اعني العود وهو ظاهر الرجوع الثاني للابدان البشريه
واعادة بنفوسها المدبره اليها وافاضه الحيوة عليها وبعضهم عرف المعاد
فقال هو الرجوع الثاني للابدان البشريه لاخذ الحي منها واتصال الثواب والعقاب
اليها وفي قوله بعد عدمها او تفرقها اشاره الى تمهيد قاعده مبني عليها القول
بالاعاده البدنيه وتقريرها ان يقال لا شك ان المدبر ان تتلاشى وجودها
ويصير محل قابل العيشه فهل يعدم ام لا الخلف في ذلك فمن رجح اعاده المعدوم قال
بعدمها ومن احاله قال بانها لا تعدم بل تفرق اجزاؤها والاعاده عبارة عن
جمعها بعد تفرقها والقائلون بالعدم يحتجون بقوله تعالى كل شيء هالك الا
وجهه فان الهلاك عبارة عن العدم واجاب المحققون بان الهلاك هو الوقوع
في حد الامتناع والهالك عليه المشتمل به دلا ريب انها بعد تفرق اجزاءها
وتلاشي وجودها على ممتنع فيها والحق القائلون بجواز اعاده المعدوم لان
العالم قبل عدمه ممكن فيجوز اتصافه بالوجود والعدم فاذا اتصف بالعدم
لم يخرج عن كونه ممكنا لذاته لاستحاله انقلاب الممكن الى الامتناع فهو باق
على صفه امكانه حال عدمه فيمكن اتصافه بالوجود ثانيا والحق القائلون

بالمنع من اعاده انه اذا عدم انتفت هويته وكلما انتفت هويته امتنع
الحكم عليه بامكان الاعاده وايضا لو اعيد لوجب اعادته مع وقته
لانه من جمله مستحصاته فيكون مستبدلا لا معادا هف وايضا لو اعيد لتخلل
العدم بين الشئ ونفسه وهو محال وايضا لو اعيد لم يبق فرق بينه وبين
مثله ولا مايرجح وكل هذه المحالات لازمه من جواز اعاده بعد العدم
فيكون محاله ويمكن الاعتراض عليها معا اما على الاول فلانه اذا عدم
صار نفيا محضا وعدما صرفا وشيئ هويته فلا يمكن الحكم عليه بشئ واما على
الثاني فلان قولهم انه اذا عدم لم يمكن اعادته عين مسلم لان جواز الاعاده
بالنسبه الى الامكان والامكان ثابت حال العدم كما هو ثابت حال
الوجود لعدم جواز انقلاب وما ذكر من المحالات عين لازم من جواز
الاعاده بل بحسب عوارض خارجه عن حقيقه الممكان وتفرع
على هذا البحث جواز عدم العالم فمن قال بجواز اعاده المعدوم قال بجواز
بعده ومن قال بامتناعه منع العدم بل قال بتغرف الماهيه جزءا وكلا في
وجودها الى هذا اشار المصنف بقوله بعد بهما وتفرقها على اختلاف
الرايين اردنا الرايين راى من جوز اعاده المعدوم ومن منع قوله
وقد اجمع العلماء الخ اراد الاستدلال هنا على وجوب المعاد
البدني في الحكمه وقد وقوعه وهو حكم متفق عليه من جميع المسلمين بل
من جميع اهل الملل وخالف الفلاسفه ومنعوا من اعاده الابدان و
قالوا باعاده النفوس لمعنى رجوعها بعد مفارقتها الابدان الى
عالمها والحق الاول واستدل المصنف على حقيقته بوجوه الاول انه





ممكن والله تعالى قادر على كل الممكنات فيكون قادرا على جمع الاجزاء بعد
تفرقها لانه عالم بالجزئيات كلها بتخصيص لانه عالم بالجزئيات ومع ثبوت هذين
الوصفين يلزم كون الاعاده ممكنه بالنسبه اليه تعالى وقد اخبر الصادق
عليه اللام بوقوعه وكل شئ ثبت امكانه في العقل واخبر الصادق بوقوعه
وجب وقوعه لوجوب وقوع ما اخبر به الصادق ولما لم يكن الصادق
صادقا فاهو هو الدليل مبني على كونه تعالى قادرا على جميع كل المقدورات
وعالما بجميع المعلومات الجزئيه والكليه وقد تقدم بيانها ولهذا ان
الله تعالى كلما ذكر الاعاده في القرآن المجيد قرن عندها ما يدل المقدور
الثاني كلما كان التكليف واجبا كانت الاعاده واجبه لكن المقدم حق
فالتالي مثله اما حقيه المقدم فلما تقدم واما بيان الشرطيه فلان التكليف
مشتمل يستلزم وجوب التعويض عنها لانه لولاه لزم الظلم والقبح ان
يكون ذلك العوض في دار التكليف لاستحاله اجتماع العوض والمعوض و
ايضا فالعوض يجب فيه ان يكون دائما وخاليا عن شوائب العيب وذلك
غير حاصل في دار التكليف فلا بد من دار اخرى يحصل فيها هذا العوض
وهي دار الاخره فوجب اعاده المدان وافاضه النفوس عليها ليصل اليها
العوض عن مشقات التكليف الخالي عن شوائب الضد الباقي ابد الامام
فيجب المصير الى وجود هذا الدار فنقول المكلفين اليها على كل سكل
انضاف تعالى الظلم والعبثيه الثاني ايات القرآن الدال على وقوعه
والانكار على جاحده مثل قوله عز وجل وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال
من يحيي العظام وهي رميم يعني ابي بخلف فاجابهم واخذ يحجمها بالاية الحجه





بها الى النبي صلى الله عليه واله وضرب بها الارض حتى صارت هباء
ثم قال ازعم يا محمد ان هذه تجمع تعاد مره ثانيه بعد ان صارت هكذا
فانزل الله تعالى جوابه في قوله وضرب لنا مثلا اي بالجمجمه ونسي خلقه
اي انشاءه وايجاده بعد ان لم يكن شيئا فان من اوجده من لا شئ يقدر
لا بوجه من شئ وهذا دال على عجب لمن انكر النشاه الاخرى وهو يرى
النشاة الاولى قال من يحيي العظام وهي رميم اي هذا الضارب للمثل
بالجمجمه قال نعم ايا واسبعا ذا للاعاده من يحيي العظام البالية المترممه
التي زالت عنها جميع العوارض الاولى والصفات التي كانت عليها
زمان الحيوه قل يا محمد في جوابه يحييها الذي انشاها اول مره اي الذي
اوجدها اولا من عنصر شئ وافاض عليها الحيوه والصفات والعوارض
قادر على اعاده ما كان اولا اليها وانشاءها ثانيا على الحاله الاولى
وهو بكل خلق عليم اي عالم بجميع جزئيات المخلوقات وقادر على
كل واحد منها ومن هو بهذا متصف بالقدره على كل شئ والعلم بكل جزئي
كيف يستبعد منه الانشاء الثاني فانه ممكن ومقدور وغايتها من
الايات حتى ان جميع المسلمين حكموا بان جاحد الاعاده البدنيه
كافر وان اعتقد جميع الاصول والفروع لان الاعاده البدنيه
من جمله اركان الايمان ومع جحودها لا تحصل الاتصاف به ومن
لا يتصف بالايمان فهو كافر وقد ورد في القرآن ايات كثيره داله
على الانكار على جاحد المعاد البدني حاكمه بتكفيره قوله
اذا عرفت ذلك الخ اقول لما ثبت الاعاده البدنيه بالنسبه الى المكلفين



اراد هنا اثبات الاعاده لجميع الحيوانات فقسم المعاد الى قسمين ثم يجب
اعادته عقلا وسمعا وهو كل من له عوض او عليه عوض من حقوق الله او
حقوق عباده يجب اعادته هو عقلا لوجوب ايصال حق اليه واخذ
الحق منه لوجوب الانصاف بالانتصاف الحكمه والقسم الثاني من لا له عوض
ولا عليه عوض من لعبيده فهو كالمجب اعادتهم عقلا بل السمع دال على وجوب
اعاده الجميع في قوله تعالى وما من دابه في الارض ولا طائر يطير بجناحيه
الا امم امثالكم ما فرطنا في الكتاب من شئ ثم الى ربهم يحشرون والحشر
عباره عن الاعاده البدنيه وقد عممت هذه الايه كل حيوان من الحيوانات ارض
وكل ذي روح وكل طائر لان الدابه في اللغه كل ما دب على وجه الارض
فيكون الكل معادا قوله ويجب التصديق بكل ما جاءت به النبوات اقول
لما ذكر الاعاده البدنيه وذكر اقسام المعادين اشار هنا الى الامور
اللاحقه للمعاد مما اخبرت به النبوات فذكر اصول الاول البعث والنشور
وهما عباره عن الخروج من القبور والقيام لما يجزى بعضها مع بعض
حتى تصير على حالها الاولى وذلك ثابت من دين محمد عليه اللام من آيات
القرآنيه كما انزلها اليه اولا الثاني كون كل نفس معها سائق وشهيد و
ذلك في قوله تعالى وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد قال المفسرون
كل نفس معها سائق يسوقها الى المحشر وشاهد يشهد عليها والحكمه في
ذلك ان المكلفين اذا علموا ذلك وتيقنوا وقوعه في دار المحشر كان
لطفا لهم في ترك المعاصي وفعل الطاعات المانعه عذاب القبر وهو واقع لانكر
ثابت من القرآن والسنه فاك الله تعالى

ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وقال في قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا اي بقاء التعقيب المستلزم تعقيب كل الغرق بالدخال بلا فصل فيكون المراد به عين الدخال يوم القيمة لانه متاخر عن الغرق بالنص

الرابع منكر ونكير وهما ملكان يحضران عند الميت في قبره فيسالانه عن معتقده ودينه وبنيه وامامه ثبت ذلك بالاخبار المتواترة عن النبي صلعم

الخامس الصراط وهو ما ورد في الاحاديث وهو جسر بين النار والجنة ادق من الشعر واحد من السيف ينتصب للمطيع ويضيق على العاصي تكليف الناس المرور عليه وهم فيه مراتب على قدر اعمالهم فمنهم من يمر عليه كالبرق ومنهم من يمر كعدو الفرس ومنهم من يعدو عدوا ومنهم من يمشي مشيا ومنهم من يحبو حبوا ومنهم من يزحف زحافا ومنهم من يمشي على بطنه ومنهم من لا يمشي اصلا بل يسقط في النار

السادس الميزان قيل هو وكفتين يوزن فيهما صحايف الاعمال فيعرف السعيد من الشقي وقيل هو عبارة عن العدل في الجزاء والحساب وهو ثابت بالقرآن والاحاديث

السابع انطاق الجوارح كما قال الله تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون وغيرها من الآيات

الثامن تطاير الكتب الى كل شخص لقوله تعالى وكل انسان الزمناه طايره في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا

التاسع احوال القيمة ومراتب الناس فيها وقيامهم عراة حفاة وتوقيفهم بين الله عز وجل للحساب

العاشر الثواب والعقاب في الجنة والنار وما اعد الله فيهما لاهلهما من اللذات التي لا تتناهى



ولا تكيف وصفها من المآكل والمشارب والمناكح والملابس وغيرها مما عني رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر والآلام والعقاب والاغلال والاصفاد والجحيم وسرابيل القطران وغير ذلك مما اعده من النكال لاهل النار ويجب التصديق بهذه الامور والاقرار بها واعتقاد وقوعها لانها امور ممكنة وكون مقدورة لله عز وجل وقد اخبر النبي الصادق بوقوعها فيجب الاعتراف بها والتصديق بوقوعها للوجوب وقوع ما اخبر به المعصوم لتنزه خبره عن الكذب

قوله واعلم ان المؤمن الى آخره

اقول اشار بهذا الى بيان استحقاق الثواب والعقاب وكيفية وصولهما الى المكلفين وبيان مستحقهما وذكر فيه بحثين

الاول في بيان المستحق وكيفية الاستحقاق ولا خلاف في ان المؤمن الذي عمل عملا صالحا مخلدا في الجنة واما الخلاف في ان هذا الثواب الواصل اليه هل هو على الاستحقاق من جهة الطاعة او لا فالاشاعرة والبلخي من المعتزلة وابن نوبخت من اصحابنا انه ليس كذلك بل الاستحقاق بالطاعة اما المؤمن فلتمعنهم الواجبات على الله تعالى فلا يستحق عليه شيء واما البلخي وابن نوبخت فقالا ان نعم الله تعالى على المكلفين كثيرة لا بعد ولا نحصر فوجب على المكلف الشكر عليها بالبلغ ما يكون وطاعات المكلف وان كثرت لا توازي بعض ما عليه من النعم فلا يستحق ثواب الجنة الذي هو اعظم النعم وجب على الله تعالى ان يسقط عنه عوضا والمحققون من باقي المكلمين على الاستحقاق بالطاعة لقوله تعالى جزاء بما كنتم تعملون والمذهبان ضعيفان اما مذهب الاشاعرة فلابتنائه على الاصل الفاسد من منع الواجبات



العقلية على الله تعالى وقد مر نقضه واما مذهب البلخي وابن نوبخت فلان الشكر ليس هو العبادة النوعية المتنوعة الى انواع التكاليف الشاقة بل هو عبارة عن الاعتراف بنعمة المنعم مع ضرب من التعظيم وهو قد يحصل من المكلف من دون التكاليف الشرعية وكل عاقل يحكم بالشكر وهو عبارة عن ذلك لا شيء آخر فكان التكليف مستلزما للعوض والخلاف في ان الكافر الذي يموت على كفره يخلد في النار وانما الخلاف لكيفية استحقاقه اما ابو علي فانه سمى ثواب المعترلة تفضلا لانه لطف فيكون واجبا اما المصنف فلان المكلف اذا علم انه متى عصى عوقب كان ذلك زاجرا له عن المعصية واما الكعبي فقد نقدمت وقالت المرجئة والامامية انه سمي لا ليس للعقاب لانه يحكم العقل على الحكيم الخبير بقبح وقوعه وعدم وقوعه بالنسبة الى حكم العقل مرجح لعدم وقوعه والدليل السمعي يرجح وقوعه والحكم بوقوعه وانما الخلاف في الوعيد الذي خلط عملا صالحا وعملا سيئا فكون التي كبيرة لان التي اذا كان صغيرة فلا خلاف في انه مكفر اجماعا ولم يوافق المرجئة بالتوبة فانه لو وافق فيها كان الذنب ايضا مكفرا اجماعا وانما الخلاف في ما اذا كان التي كبيرة وانه لو وافق بالتوبة هل يكون عقابه دائما او منقطعا فالمكلمون خلا المعترلة جائزون في حكمة الله تعالى والمعترلة منعوا من جواز واحد من الامرين بوجهين الاول ان العفو لحيان وكل واحد من الوجهين منتف ان العفو حسن والمفاسد منتفية ظاهرا بالثاني ان العفو احد حقه فجاز اسقاطه مع ان ليس منتفيا بالوعيد بدليل قوله عز وجل ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله ان الله يغفر الذنوب جميعا وانتم حتى مواضع كثيرة بانه غفور رحيم عفو





وعفو رحيم وليس المراد به لكم مع التوبة لعدم الفرق بينهما حال وقوع الاجماع على سقوط العقاب بها فيكون المراد مع عدمها ليحصل الفرق الثاني الشفاعة للنبي صلعم وهي ثابتة له لعلو درجته وعظم حرمته عند الله وان الله تعالى اخبر بها في قوله واستغفر لذنبك وللمؤمنين وهو لا يتوب لما استغفار لعدم جواز تركه للمامور به ولقوله عليه السلام ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي والمعترلة منعوا من الشفاعة وقالوا انها تسقط العقاب بالزيادة الدرجات محتجين بقوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع وهو ضعيف لان الشفاعة لو كانت لزيادة الدرجات لكانت لزيادة الدرجات كلما زاد الله تعالى في النبي صلعم اذا لنار اسر على درجته وذلك باطل ضرورة والمراد بقوله تعالى ارتضى اي ارتضى دينه لاعلاء وصاحب الكبيرة مرتضى دينه فيصح الشفاعة له ومتى حصل العفو بالامرين لم يعاقب واذا لم يحصل الواحد منهما عذب عذابا يسقط بسببه الحد الى الجنة لما بينا ان لا واسطة بين الجنة والنار ولا واسطة بين الثواب والعقاب والمآل فظاهر اما ان يكون مستحقا لاحد العقاب او الثواب والاول باطل للاجماع على ان من دخل الجنة لم يخرج منها والثاني هو المطلوب وصول الثواب اليه انما يكون بعد انقطاع عقابه لاستحالة اجتماعهما والمراد بالعذاب في الحديث المتنوع في حق اهل الكبائر يخرجون من النار وهم كالحمم او كالفحم فيلقون في نهر الحيوان فينبتون نبات الحبة في حميل السيل او كما في بعض الكتب فيخرجون واحدهم كالبدر في ليلة تمامه وبهذا العذر سمي عذابا مجازا ويحتمل بالنسبة الى الثواب وبعصيانه العقاب فيكون جزاء الجناية كما يستحقان وبدليل قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ومنع المعترلة لاجتماع الاستحقاقين ونقل ان استحقاقا احدهما ينافي الآخر فلهذا قال بالموازنة والتكفير معا

ان كل واحد من الاستحقاقين ينفي الآخر فان كان استحقاق العقاب ثابتا لا استحقاق الثواب يسمى تكليفيا والمخلي اعاذكانه لزم الاحباط لكان من انعم على شخص بمعم كبيرة ثم ان هذا المنعم كبيرة للمنعم عليه او فعل معه فعلا دنيا حسن منا ذمه هذا الكلام الذي ذكرناه باطل لان العقلا لا يذمون وما ذاك الا لان فعله الكبير محبطا بتلك النعم الكثيرة وهذا المذهب ضعيف جدا اما اولا فلانه لو كان كما تقولون لكان من فعل فعلا يستحق به العقاب وفعل فعلا يستحق به الثواب متساويين لكان ممن لم يفعل شيئا وذلك باطل ضرورة واما ثانيا فلان الثواب والعقاب ان لم يكونا متضادين لم ينف احدهما الآخر فيجتمع كل واحد منهما فان وان تنافيا لزم اجتماع الوجود والعدم في كل واحد منهما لان الثاني من الطرفين فان قلت ان الطاري ينفي السابق فلم لا اولويه في انتفاء السابق بالطاري دون العكس لتساويهما في القوة والجواب ردية لانا لا نسلم عدم حصول الذم على ذلك الفعل السيء بل نقول يحب مدحه على احسانه ويحوز ذمه على اساءته وان قلت وقول المصنف اشار الى ان السفاعة ليست مختصة بالنبي عليه السلام بل كما انها ثابتة له في عصاة امته كذلك هي ثابتة للائمة عليهم السلام في عصاة شيعتهم لورود النقل عنهم بذلك منها قول الرضا في الصحيح على ابي عبد الله عليه السلام قال والله ليشفعني يوم القيمة في عصاة شيعتنا حتى يقول عدو هم قد اشفع فما لنا من شافعين ولا صديق حميم بل وقد ورد في الاحاديث ان المؤمن يشفع في اخوانه وذريته



البحث الثاني فيما به يسحى الثواب والعقاب اما الثواب فيسحى بوجوه خمسة الاول فعل الواجب لحصول المشقة بفعله المستلزمة لوجوب العوض عنه الثاني فعل المندوب للامر المستلزم للتكليف به المستلزم للمشقة المستلزمة للعوض الثالث ترك المكروه بعين ما ذكرناه الرابع فعل صغير القبيح الدي هو الحسن اعني المباح الدي يكون فعله مستلزما لترك القبيح فانه سبب مستلزم لترك القبيح يكون موجبا للعوض كما ان ترك القبيح تكليف مستلزم للعوض الخامس الاخلال به اي الاخلال بالقبيح فانه ساء به لورود النهي عن فعله والنهي عن فعل الشيء امر بتركه فيستلزم المشقة المستلزمة للعوض واما العقاب فيسحى بامرين احدهما فعل القبيح لخالفته فاعله الامر بتركه كونه عاصيا فسحى بوجه المعصية وهو العقاب الثاني الاخلال بالواجب لعين ما ذكرناه واذا عرفت ذلك فاعلم ان الشرط في حصول الثواب بما ذكرناه ان يفعل الواجب لوجوبه لا لغرض اخر هو رجحان ثواب او عقاب او مدح او ذم بالجملة لغرض اخروي او دنيوي او يفعله لوجوبه اعني كونه لطفا في واجب عقلا او شكرا للمنعم او طلبا لمرضاته او لكونه ساء به او لكونه اهلا لذلك وكذا الحكم في فعل المندوب فيفعله لندبه او لوجه ندب به كما ذكرناه وفي الاخلال بالقبيح اما به لقبحه لا لغرض اخر فانه لو اخل به لا لقبحه لم يكن مخلا به في الحقيقة فلا يستحق شيئا قوله نكتة التوبة هي الندم الخ اقول ذكر في هذه المسالة سايل الاول في حقيقة التوبة وقد اختلف في ذلك



بعد الاتفاق على انها عبارة عن الندم فبعضهم اقتصر عليه وقال ان التوبة هي الندم على فعل المعصية فقط وقال اخرون هي الندم مع العزم على ترك المعاودة وقال اخرون انها عبارة عن الندم والعزم شرط واختار المصنف انها الندم على الفعل ماضيا والترك للفعل في الحال والعزم على ترك المعاودة في الاستقبال فهي مركبة من ثلثة ندم خاص وعزم خاص وترك في الحال وهو اقرب الى حقيقة التوبة من باقي الاقوال وبعض المتصوفة قال هي الخوف على ما فات والخوف على ما يات وهي ترجع الى ما ذكرناه ثلثة علم بالقبيح كلهم خاص واخص من الخاص فالعام التوبة عن فعل القبيح والاخلال بالواجب والخاص التوبة عن فعل المكروه وترك المندوب وهو مختص بالمعصومين واخص من الخاص هو التوبة عن الالتفات الى الغير لحق وهو مرتبة السالكين وتوبة بعضهم رضا القبيح ومنه قوله عليه السلام انه ليغان على قلبي واني لاستغفر الله في اليوم سبعين مرة المسئلة الثانية في اقسام التوبة بالنسبة الى الافعال والترك فنقول التوبة اما عن ترك واجب او فعل محرم فان كان الاول اعني عن ترك واجب فلا يخ اما ان يكون وقت الواجب باقيا او لا فان كان وقته باقيا فلا يخ الاتيان به في وقته مع الندم والعزم المذكورين كالزكوة المالية والكفارات وان كان قد خرج وقته فلا يخ اما ان يكون مما لا يصح قضاؤه اولا فان كان مما يقضى كان التوبة مع الندم والعزم على الاتيان به قضاء كالصلوة اليومية وصوم شهر رمضان وزكوة



الفطرة وان كان مما لا يقضى بعد خروج وقته فان كان سقوطه الى بدل كصلوة العيد كفى الندم والعزم وان كان الى بدل كصلوة الجمعة فلا بد مع الندم والعزم من الاتيان بالبدل وهو الظهر وان كان الثاني اعني عن فعل محرم فلا يخ اما ان يكون ذلك المحرم حق ادمي او حق الله او هما معا فان كان حق الله كالزنا وشرب الخمر كفى الندم والعزم وان كان حقهما معا كالسرقة والقتل فلا بد مع الندم والعزم من تسليم حق الادمي اليه وان كان حق ادمي لا غير فلا يخ من ان يكون اخلالا في دين كمن عليه خطية نعمداً او قد اخذ في عرض مثقال او عيبه او اخذ مالا بغصب او شبهه فان كان الاول اعني الاخلال بالدين بالمتوفي الخطية فلا بد مع الندم والعزم من ارشاده الى الحق ان عرفه واعلامه بالخطية ان لم يعرفه وان كان الثاني اعني القادح في العرض فلا يخ اما ان يكون قد وصل اليه ذلك القادح او لا فان كان الثاني اعني انه لم يصل اليه القدح فسبيل كفى فيه الندم والعزم وقبل لا بد معهما من الاستغفار له وهو رواية صحيحة لاختار سيدنا دام ظله وقال لا بد في ذلك كله سعيا من الميت فيسعى لكل من يريد وان توبته وخلوص دمته من تبعات العبات ان يقول عقيب صلوة الصبح في كل يوم استغفر الله ربي من كل ذنب استغفته او حضرني عند غيبته لوجهه توبة اليه ثم تصلي اللهم اعم لكل من استغفته او حضرت عند غيبته وان كان الاول اي وصل اليه القادح كالندم والعزم مع التمكن منه في طلب البراءة او الاعتذار اليه وان كان الثالث اعني اخذ المال غصبا او

اغتبته

الغيبة

مع الندم والعزم وردّ المال الى المحقّ منه وشرايع عدّ صدقا وتيمّنه ان
لم يكن مثليا او الى ورثته مع فقده والاستسماح منه وطلب البراءة او ورثته
مع التمكن من ذلك ولو لم يتمكن اما بفقره او بعدم معرفة المخصوص منه وورثته
وجمع مع الندم والعزم على التحلي بالتسليم مع الممكنة السبيل المالك ذليلا يرجى
باسوا العقلاء على انها واجبة ويدل عليه وجهان عقلي ونقلي اما العقلي فلانه
يدفع الضرر المعلوم حصوله او المظنون وكل دافع للضرر اما انها
واجبة دافعه للضرر فللاجماع على قبحها وسقوط العقاب بها وان حصل الخلاف
في كيفيته ذلك هل هو وجوبا او تفضلا واما دفع الضرر واجب فضروري
يحكم به كل عاقل واما النقلي فقوله تعالى يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله
توبة نصوحا والامر هنا للوجوب للاجماع عليه والمراد بالنصوح ان
لا يعود الى الذنب كما لا يعود اللبن في الضرع المسئلة الرابعة في احكامها
وهي امران الاول هل يصح من قبيح دون قبيح امر لا يمكن توبة عن شر قبيح
دون الزنا والخلاف في ذلك فقال ابو علي واتباعه بالصحة محتجا بان الاجماع
يوجب دون واجب جاز ان يكون التوبة عن قبيح دون قبيح كذلك وبيان
الشرطية ان التوبة كما انها تجب عن فعل القبيح لقبحه كذلك فعل الواجب انما
يجب لفعل وجهه فان لزم من اشتراك النتايج في القبح ان لا يصح التوبة
عن قبيح دون قبيح لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب ان لا يصح
الاتيان منها بواجب دون واجب لكن الثاني باطل بالاجماع فالمقدم
كذلك وقال ابو هاشم واتباعه لا يصح التوبة عن قبيح دون قبيح لان التوبة
انما تجب عن القبيح لقبحه ووجوه القبح مشتركة فلو تاب عن بعضها دون بعض

لكشف



لكشف ذلك عن كونه غير تايب عن القبيح لقبحه فلا يكون تايبا او
فرق بين القبيح والواجب بان الترك لما يقبح فيه ذلك بخلاف الفعل
فان من قال انا اكل هذه الرمانة بحموضتها لا يلزمه ان يأكل كل الرمانة
لحامضه مع ان العلة المقتضية للاكل موجودة فيها بخلاف من قال انا
لا اكل هذه الرمانة لحموضتها فانه يجب عليه ترك كل الرمانات الحامضة
لحصول العلة الموجبة للترك في كلها فتحصيل الفرق بين الفعل والترك
فيجاب في الواجب فعل بعضه دون بعض ولا يتوقف صحة على فعل البعض الاخر وكذا
ذلك في القبيح لان الحلال ليس للقبح وهو ساري في كل واحد من افراده
فلا يصح ترك بعضه دون بعض والا لكان الترك لذلك البعض ليس للقبح
بل لغرض اخر هذا خلاصة فالبتيح المذاهب والاولى التفصيل وهو
ان كان القبيحان مشتركين في علة القبح بان يكون لكل منهما جنس واحد
كالزنا واللواط فان التوبة من احدهما لا تصح من دون الاخر وان كانا
غير مشتركين في علة القبح بان يكون لهما جنسين مختلفين كالزنا وشرب
الخمر صحت التوبة من احدهما دون الاخر لعدم استواكهما في علة القبح
واختلف المرادية رحمهم الله فقال الشيخ رحمه الله وهذا التفصيل
حسن الثاني هل يسقط العقاب عقيب التوبة واجب في الحكمة والفضل
قالت المعتزلة ومتابعوهم انه واجب وقالت المرجية والاشاعرة
انه غير واجب وهو المختار اصحابنا يحتجون بانه لو وجب سقوط العقاب
بها لكان اما يوجب قبولها او لكونها اولا باطل والا لكان
من اسمى الى عين باعظم الاشات كان قبول اولى وانتفاء حكمته



امر الله ثم انه اعتذر اليه وجب عليه قبول عذره لكن ذلك باطل بالضرورة
عند جميع العقلاء لانهم لا يذمونه على ترك قبول عذره بل يحسنون
منه رده وعدم الالتفات اليه واما الثاني فباطل لابتنائه على
الفضل بالاحباط والحجة المعمول له بانه لو لم يجب سقوط العقاب
بها لما صح تكليف العاصي بعد عصيانه لكن اللازم باطل بالاجماع
لصحة تكليفه اجماعا فالملزوم مثله وبيان الملازمة ان تكليفه بعد
اما لفايدة او لا والثاني محال عليه تعالى والاول اما ان تكون هي الثواب
او عوضه والثاني باطل بالاجماع والاول محال لعدم استحقاقه ثوابا دينيا
فالعاصي لا مخلص له من العقاب حتى فصح تكليفه واجاب الاخرون
عن هذه الحجة بانها مبنية على الثاني بين المستحقاقين وقد سبق فساده
لجواز اجتماعهما وقولهم لا مخلص له من العقاب قلنا له مخلص اما من
بالعفو من الله او بالشفاعة من النبي كما اشرنا اليه فيما تقدم او بان يفعل
تعالى حسنا يزيد ثوابه على عقاب المعصية فيخلص من العقاب قوله
والايمان هو المصدق بالقلب لما ذكر الثواب والعقاب واحكامها
شرع في معنى الاسباب التي يسمى بها الثواب والعقاب واعطفها
الايمان وهو في اللغة التصديق قال الله تعالى وما انت بمؤمن لنا اي
مصدق وفي الاصطلاح اختلف في تعريفه فالذي عليه المحققون
انه التصديق بالله وبالرسول وكل ما جاء به الرسول مما علم ضرورة مجيئه
بجميع الاقرار بذلك بالجنان فليس المصدق بواحد كافيا في الدلالة
تعالى وبحدوثها واستحقاقها الفهم وليس الاقرار باللسان وحده

كافيا



سلما في لقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا
نفى عنهم الايمان لعدم كون ذلك عن تصميم القلب وخالص الاعتقاد
واصحابنا لما كان عندهم مما علم ضرورة من دين النبي صلعم على الله
عليه وسلم عنوا لكونه متواترا عندهم ومنقولا اليهم عنده عنيهم هم قالوا ان
الايمان هما ذكرنا مع القصد بالمامور به حركة الاشاعرة والاقرار بها وبمحمد
واحلالهم نحلة اهل نبوته لبسابه فليس مؤمن عندهم وليس الاعمال
الصالحة جزءا من الايمان المطلق عندهم لوجهين الاول قوله الذين امنوا
ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فبدا الايمان بمعنى الظلم ولكن معارض له
لكان تكريرا الثاني انه عطف العمل الصالح على الايمان في قوله تعالى
الذين امنوا وعملوا الصالحات وعطف الشيء على نفسه غير جايز لرجوع
غاير المعطوف والمعطوف عليه بكلام العرب فكونوا مغايرين للاعمال
الصالحة جزءا من الايمان الكامل الذي هو عبارة عن الدرجة التي بها
يصير المكلف في غاية ما يكون من الايمان فحينئذ باصابة الاعمال الصالحة له
يكون كاملا في الغاية لورود ذلك عن الامين عليهم السلام وكما ورد عنهم
وهذا المعنى يحمل الاعمال الصالحة جزءا منه نحمل على ارادة الايمان
الكامل لا مطلق الايمان لوجوب الموافقة بين ما دل العقل عليه وبين
ما ورد عنهم عليهم السلام من احاديث فحينئذ يكون تعريف الايمان الكامل
اقرار باللسان يجمع الاجابة الى جميع ما علم ضرورة مجيئه والتصديق بذلك
بالجنان مخلصين محلين من الاعتماد الى الناشئ عن الدليل والعمل ما
وصوف الاعضاء فيما خلقت لاجله والى هذا ذهب المعتزلة قالوا

فقالوا الايمان اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعملا بالاركان وعليه
اكثر السلف من الصحابة والتابعين وقال الاشاعرة ان الايمان هو
التصديق النفساني لا غير والكرامية قالوا انه التلفظ لا غير وكلاهما
ضعيف جدا واحتج المحقق على ان الاعمال الصالحة جزء منه بان قاطع
الطريق يخرج والمؤمن لا يخرج فقاطع الطريق ليس بمؤمن اما الصغرى
فلان الله تعالى يدخله النار يوم القيمة وكل من يدخل النار يوم القيمة
يخرج لقوله تعالى ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته واما الكبرى
فلقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه ولجيب ايضا
اولا النار دليل في الاخرة على عدم الايمان فلعدم تسليم احضار العذاب العظيم في النار
فان العذاب الكبرى يحضر عذاب عظيم ثم ان سلم ان كل من يدخل النار او عذب بها ليس
مؤمنا فلجيب ايضا بالنقض بالمؤمن الذي لم يدخل النار او عذب بها ثم
ثانيا فلجيب ايضا بالحل بمنع ذلك الكلي فجمعا بين الادلة مع ان
المؤمن لا يحارب الله ورسوله ولا يكون الا مؤمنا والمؤمن
واما ثانيا فلجيب اركون المراد بالمؤمنين الذين لا يخزون يوم القيمة
المصاحبين للنبي عليه السلام دون غيرهم لقوله تعالى والذين امنوا
معه فخ لا يتم الكبرى قوله وهل يقبل الزيادة والنقصان الخ
اقول لما بين حقيقة الايمان وتعريفه شرع في بيان شيء من احكامه
فمن احكامه انه هل يكون قابلا للزيادة والنقصان او لا واختلف
في ذلك وهو خلاف مشروع على ما سبق من الاختلاف في تعريف
الايمان فمن قال ان الاعمال الصالحة ليست جزأ منه قال بانه لا يقبل
الزيادة والنقصان لان التصديق شيء واحد ومن قال ان الاعمال

الصالحة



الصالحة جزء منه فهو قابل لهما حسب زيادة الاعمال ونقصانها
وقد عرفت فيما سبق مذهب اصحابنا ان الايمان المطلق هو التصديق
فليس قابلا للزيادة والنقصان عندهم بهذا المعنى واما باعتبار
الكمالية فهو قابل لهما حسب كثرة الاعمال وقلتها والمعتزلة لما كان
مذهبهم جزئية الاعمال الصالحة قالوا بانه قابل لهما وكان شيخنا ابو
الله تقول بانه قابل للزيادة دون النقصان مطلقا سوى اعتبار ما في حد
الكمالية من حيث الاطلاق فهو قابل لهما من حيث الكم واما من حيث
الاطلاق فهو قابل لهما باعتبار الكيف لاختلاف التصديق باعتبار
القوة والضعف بحسب كثرة الادلة وقلتها وقوة اليقين وضعفه
وعلى هذا كانت المعارف مراتب باعتبار استناد اليقين الى ضعف
فمنها اليقين وعلم اليقين وعين اليقين وحق اليقين فح القول بانه
عيني قابل للزيادة والنقصان مطلقا عيني سديد وينبغي على هذا
صاحب الكبيرة فمن قال بان الايمان هو التصديق مطلقا قال هو
مؤمن لانه مصدق ويلزم على قوله من قال ان الاعمال الصالحة جزء
منه انه ليس بمؤمن وعلى القول بالايمان الكامل يكون مؤمنا باعتبار
الاطلاق لا باعتبار الكمال والمعتزلة هنا مذهب غريب فانهم
قالوا ان الفاسق ليس بمؤمن ولا كافر بل منزلة بين المنزلتين اما انه
ليس بمؤمن فلانه لم يفعل الطاعات التي هي جزء الايمان واما انه ليس
بكافر فلانه لم يقم عليه الحد وهو يدين في مقابلة المسلمين وقد عرفت
فساده لانه لا واسطة بين كون المكلف اما مسلما او كافرا ومع ذلك فا



قد بينا ان الايمان هو التصديق وهو مصدق فيكون مؤمنا لكن
لا جزما انه ليس متصفا بالايمان الكامل لما تقدم قوله ونقيضه
الكفر الخ اقول لما ذكر الايمان واحكامه شرع في مقابله وهو الكفر
وهو نقيضه من وجهين احدهما ان الايمان يستحق به الثواب
الدايم والكفر يستحق به العقاب الدايم واستحقاق الثواب دايما
نقيض استحقاق العقاب دايما والكفر لغة الستر ومنه سمي الزراع
كافرا لانه يستر البذر تحت الارض وفي الشرع هو كل كلام ضروري
مجيء الرسول عنه سوى كان بالقلب او باللسان او بهما وقالت
المعتزلة انه فعل ينبغي او خلل يوجب استحقاق به اعظم العقوبات
وهو باطل لان عقوبات الكفر متفاوتة فكلما زاد الكفر كان اعظم
عقابا فما دون فلا ينفي في قولهم يستحق به اعظم العقوبات فا
قوله والفسق الخ اقول الفسق في اللغة الخروج يقال فسقت
الرطبة اذا خرجت عن قشرها ولهذا سميت الفارة فويسقة لخروجها
عن بيتها وفي الاصطلاح عبارة عن الخروج عن طاعة الله تعالى
فيما دون الكفر لخروج بذلك الكفر فانه لا يسمى فسقا بل كفرا انما يسمان
احدهما أدون من الاخرى لان الكافر جاحد والفاسق مصدق
قوله والنفاق الخ اقول النفاق لغة اظهار الشخص خلاف ما
يعتقده الانسان بمعنى انه يظهر شيئا ويخفي آخر ممن نافقا اليربوع لانه
يعمل لجحرة بابين احدهما ظاهر يسمى القاصعاء والآخر خفي يقال له النافقاء
فاذا اتي من قبل القاصعاء خرج من النافقاء وفي الاصطلاح هو

اظهار



اظهار الاسلام وابطان الكفر وهو اظهار شيء واخفاء آخر وقال الله
يقولون بالسنتهم ما ليس في قلوبهم قوله والاسلام الحقيقي الخ
اقول لما ذكر الايمان ومقابله شرع في بيان الاسلام وقد سبق
في انه غير الايمان فالمحققون على انه هو الايمان اذا اخذ معتبرا
لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام وقوله ومن يبتغ غير الاسلام
دينا فلن يقبل منه فيكون مرادفا للايمان وقد يجاز باعتبار الاقرار
بالشهادتين اعني شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله
صلى الله عليه وآله الخ اقول ذكر المصنف في هذا الكلام مباحث
الاول في حقيقة الامر والنهي والمعروف والمنكر تعرف الامر بانه
طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء والطلب جنس يشمل الفعل
والترك فقوله الفعل فصل اخرج به طلب الترك لانه نهي لا امر وقوله
بالقول فصل اخرج به طلب الفعل لا بالقول فانه لا يسمى امرا حقيقة
وان اطلق عليه الامر مجازا كما في النابي وقوله على جهة الاستعلاء
فصل اخرج به السؤال فانه لا يسمى امرا لانه على جهة التذلل والالتماس

بالمعروف



والكفر ردهما متقابلان الخ

لانه على حد المساواه وعرفت النهاية طلب الترك بالقول على جهة الاستعلاء
والقيود فيه كما في المامور به وعرف المعروف بانه كل فعل حسن اختص بوصف زايد
على حسنه فالفعل كالجنس يشمل جميع الافعال وقوله حسن يخرج به القبيح فانه
منكر وقوله اختص بوصف زايد على حسنه يخرج به المباح فانه لا يسمى معروفا
لانه ليس له وصف زايد على حسنه فيكون المعروف اما واجبا او مندوبا
او ترك مكروه وامثلته على هذا التعريف وزاد الشيخ جمال الدين في
كتاب النهج قيد اذا عرف فاعله ذلك او دل عليه وهذا القيد ليس
منى تمام التعريف لانه ليس فصلا لتمام التعريف بما ذكرناه بل هو ذكر
وصف من اوصاف المعروف وحكم من احكامه لان فاعل الواجب مثلا
اذا لم يعلم انه واجب وفعله لم يحصل بسبب ذلك الفعل معروف فالاولى ان يشترط
العلم بوجهه حتى يفعله لاجله فلهذا قيده بذلك فهو كل فعل قبيح وزاد
فيه الشيخ اذا عرف فاعله ذلك او دل عليه كانه لو ترك مع الجهل بحسنه
لا يسمى تركا والامر والنهي متضادان لا يجتمعان في حاله واحده مرجعه
واحده والامر والنهي حقيقة بطلقان على طلب الفعل وطلب الترك تارة
وقد يطلقان مجازا على طلب الفعل بالفعل لمن يصيل ليصيل عنه وبطلب
وطلب الترك بالفعل لمن يعذب العبد عند المخالفه ولما كان المعروف ينقسم
الى واجب ومندوب انقسم الامر بانقسامه فكان الامر بالواجب واجبا
والمندوب مندوبا واما المنكر فكل قبيح فيكون النهي عنه واجبا لعدم
انقسامه المبحث الثاني في طريق وجوبها وكيفيته اما طريق
وجوبها فاختلف فيه فقال الشيخ الطوسي واتباعه انه العقل وقال

السيد



السيد المرتضى وابو الصلاح وجماعة البصريين لجميع الشرع بل بهما لطفان وكل لطف واجب
والمقدمتان ظاهرتان واحتج السيد بانهما لو وجبا عقلا لزم ان
يقع كل معروف ويرتفع كل منكر والملازمة ان الله تعالى يخل بالواجب وبيان
الملازمة ان الامر اذا كان عاما والعمل والنهي عام والمنع وجب على كل من حصل
له وجه الوجوب فمنع على الله فان فعلها وجبا ان يقع كل معروف
وترتفع كل منكر لكن التالي خلافه فان لم نفعلها كان مخلا بالواجب
واعترضه العلامه باحتمال كون الوجوب علينا غير الوجوب عليه
فان الواجب يختلف باختلاف المامورين والناهين فجاز اختلافه
باختلاف المتعلق اليه تعالى فيكون الواجب عليه فعل ليس الا التوعد
والانذار ان ما علمنا الجبار ينا في التكليف وقد فعل ذلك واما
كيفية وجوبها فهل هو على الاعيان او على الكفاية اختلف فيه فقال
الشيخ ومتابعوه الوجوب علينا محتجين بانه واجب عقلا فلا يحتمل
باحد ويقوله تعالى كنتم خير امه اخرجت للناس تامرون بالمعروف
وتنهون عن المنكر فيكون الوجوب عاما لعموم الآيه وذهب السيد
الى ان الوجوب على الكفاية محتجا بان الوجوب ليس عقليا والمطلوب
في نظر الشرع ليس الا تحصيل المعروف وارتفاع المنكر فاي
مكلف حصل ذلك منه حصل غرض الشارع ولم يتعلق غرضه
بايقاعه من مباشر بعينه فيكون الوجوب على الكفاية وبقوله تعالى
ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون
عن المنكر ومن هنا للتبعيض فلا يكون الوجوب عاما المبحث

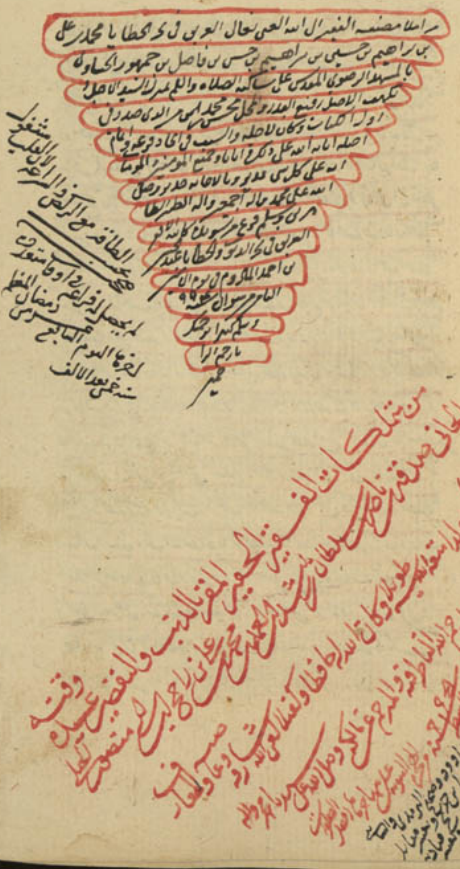


الثاني في شرايط وجوبها وهي امور اربعه الاول علم الامر والناهي
بكون المعروف معروفا والمنكر منكرا اذ لو لم يعرف المعروف ولا المنكر
جاز ان يامر بالمنكر وينهى عن المعروف فلا يحصل الغايه في امره ونهيه
الثاني ان يكون الامر والنهي مما يقعان في المستقبل فلا يصح
تعلق الامر والنهي بالماضي فان الامر بالماضي والنهي عنه عبث كما قاله
في نهايه الثالث ان لا تكون المفسده عايدة على الامر والناهي او على غيره من
المومنين فلو علم حصول المفسده عليه او على احد من المومنين او غلب على
ظنه حصولها لم يجب الامر والنهي اذا كان ذلك الضرر يعتد به ويصل
اليه فلو وصل على حصول ضرر يسير الى او الى غيره بسبب ذلك الامر
والنهي لم يسقط الوجوب هذا الرابع ان يجوز الامر والناهي تاثير
امره ونهيه لانه لو علم او غلب على ظنه عدم التاثير سقط الامر والنهي عنهم
الغايه حتى ينتهوا واذا عرفت ذلك فاعلم ان الامر والنهي يجبان بالقلب الا
اذا علم انه يجيء فانه اذا علم ان تارك المعروف مثلا او فاعل المنكر اذا
فعل معه نوعا من الاعراض والاجتناف ارتدع عن ذلك كان كافا
في الامر والنهي واذا علم انه لا ينجع انتقل الى اللسان فان نجع الكتفي
به والا انتقل الى اليد والا ينتقل الى الاصعب لما مع علمنا بنجاع
الاسهل فانه اذا علم انجاع الاجتناف مثلا لا ينتقل الى اللسان
لانه يكون خبثا وكذا اذا علم انجاع اللسان لا ينتقل الى اليد
هذا في باب القادر وفي باب العاجز الم يتمكن من فعله باليد
انتقل الى اللسان فان لم يتمكن منه انتقل الى القلب

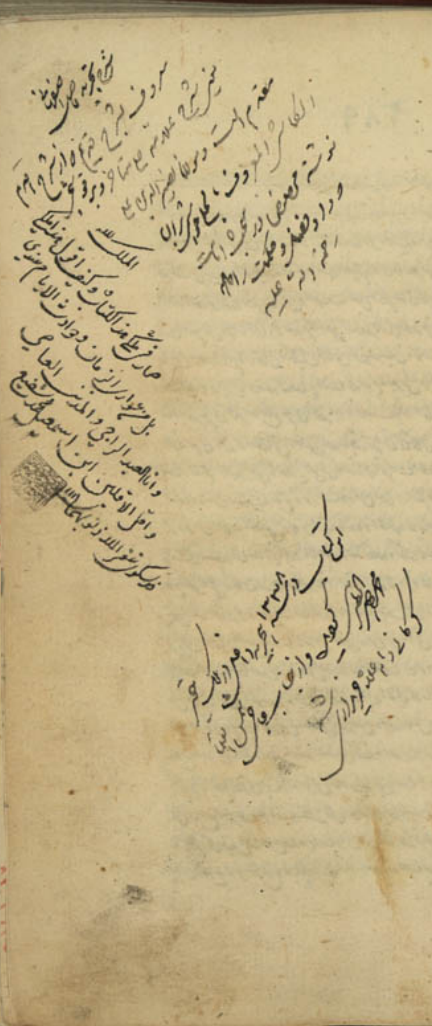


هذا اجمالا ما اردنا املاءه في هذا الشرح مع ضعف الداعي وقله البضاعه
وكثره الشواغل لمسافه للاستطاعه وعدم معرفتي بهذه الصناعه وغير
واشتغالي باحوال زماني غير تحصيل الالة الفضيله ونظرا ولكن جرى ذلك
لموافقه رسم السيد الجليل والفرع الاصيل والنظل الظليل فانه لما رسم
بذلك لم يمكني الامتناع ولم يسعني بعد الاستدعا وانا اسال مثلا انها
المسمع عليه بالجد مركد بي وكدحي والجاني مرتاد جهدي وقدحي ان تنظر
اليه بعين الاعتبار والانصاف لا بعين المدح والاعتساف فان النقاد
في كلام جابر لحظا فذرا مع قدرا ولو كان مرعند عبر الله لوجد وافيه اخطاء
كثيرا فان وقفت وفيه على ما تخالف طبعك السليم او بيان ذهنك المستقيم
فلا تتسارع عند ذلك بردّه واعتساف بل عاود النظر باعتبار صاف و
فكر صاف فان وجدت له بذلك المصاب محملا فذاك والا فاكتبه بوقار وفكر
فربما اسرع عن جهه صلاحه ولم يهد الى وزنه وفلاحه كما قال بعضهم ولكم
غايب قولا صحيحا وافصه مرامهم السقيم هذا مع اعترافي بالتقصير
والقصور وحكمي على نفسي بعدم احكام هذا الدستور فانه كان بالاولى
حال الدروس ولم يكن بالغ مطالعه ولا انس ولكنه جهد المقل وانا
اساله ان يلبسنا ثوب الامداد بالاسعاد والموفقين لحصول المراد فانه
اقدر مسعد فاجاد وكريم مرتجى فاعطى واجاد وصلى الله على سيدنا محمد وآله
وعترته الزكيه والمعصومين من سلسلته كلما كان الشروع في املاءه يوم
الاربعا اليوم السابع عشر شهر ذي الحجه الحرام لعدد كوكبه فاتم بسعود وما مايه

هذا









بسم الله الرحمن الرحيم  اللهم وفق يا كريم

الحمد لله الموجد بوجوب الوجود ودوام البقاء المسبد بامساك العرض والغناء المنزه عن التألف لانتفاء
والاجزاء المقدس عن مماسة كل شيء ومداخلة الاشياء العزيز الذي عجزت عن ادراك ذاته عقول العقلاء و
بحيرت في بيداء الوهيته اوهام العقلاء العليم الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء على القهوة الصفاء في الليلة
الظلماء المدبر الذي خلق الارض والسموات العلى الحكيم الذي دبر الامور بتدريج الذي هو تالي سابق الغضا الجواد
الذي انعم على الرماة بما نعا، الاعجمة والافصحي العجمة الذي بعضه على السنات وبعضها دون المدرك لمن سأل والصلوة
على من اصطفاه الله تعالى لتكميل الخلائق من المرسلين وآله انبا خصوصا على حامل الحسنى وسيد الكونين محمد الذي
بعثه الى كافة البرايا وعلى آله ومعاشر الصحابة وعلى آله واصحابه اعلام الحق وانجم الهدى
ما احضر لحم في القدر او طلع نجم في الفجر اما بعد فان اصفى جلاء الاذهان واحوجها الى غواية مجود ذوي الى
التأمل في احد لاصغاني الحسن الله عاقبة تقول لما كان اعلا ما يسوله اعناق الهمم واجل ما تعلق فيه
احبار كلام خلته العين بالعلوم الى من اصفا بها عبرات العقول بتحسني ومن اصفا بها فتخابر العباد بتبتي صبح
السعادة من مسار قها طالع ونور السداد من نجا بها ساطع من تحلى بعقود مفاخر العلى نال الحظ
كاملا ومن اللذة العظمى وكان انما بها فائزا وبعطفها عامدا واسرها مرتبة واجلا ما متعقبة علوا بالرتبة العلى حتى
يسبل السعداء الى ملازمة العلما الاعلى وحقه الكلمة وملك لا سبل من مسك بها قد اهتدى ومن اعرض عنها حشر
نور العواقي وكان امره بها موصوفا عاقبة امره خسرا وقد وجدنا بحثها بحثا هو على اصول الدين الذي
ينبغي على معاشره ان يتخلل الى معاصره بانه الكاشف عن استار كرائها وهو المطلع على اسرار الرموز به الفارق
بين من اختار الله تعالى له رسالته واجتبى ومن من اوغى زورا وتنبى المميز بين المطيعين من اهل المعقوبة و
الرضوان والعاصين منها هل الضلالة والطغيان وقد صنف في مصنفات سربوه وتحصرات لطفه
من جملتها المختصر الموسوم بالتحرير المنسوب الى المولى الامام المحقق العلامة الفخر الكامل في الحجر الباهر والبحر
الزاخر مكمل علوم الاولين افضل المتقدمين ومن المتاخرين سلطان الحكماء الذين نصر الحق والملة والدين
مطاع الملوك والسلاطين محمد الطوسي كساه الله جلابيب رضوانه واسكنه اعلى غرف جنانه وهو صغير
الحجم غزير العلم يحتوي من الله فايق كاصوله على استانا وسطوى من الحقائق العلية على احد انامله مستمل
على بدايع مخبوءة وغرائب لطيفة لكن لعامه لا يجاز نادر لعمله لا لغاز لا يكشف لكل احد مغزاه ولا
يدرك قبل اياما ملء معناه فاحتاروا في من طاعته فرض كعبة علق اذواق ومتابعته فرض ملزمي فضائق
فان اسرع له حاز به جلابيب بكا رمعانيه للطالبين وجله محاسن عوانه للخاطبين واجر معاقده





واقرته اعده وايس مقاصده واجود فوائده واتبه على ما ورد عليه من الاعراضات واشبه الى احوبه ما اورد
عليه من الشبهات حصوصا على ما حث لا ماده فانه قد عدل فيها عن بت الاستقامة وانسلت امره وعزبت
من الاملكات فقره مع قلة البضاعة وقصر الباع في الصناعة فرحت له شرحا بابوذن الى الكاطناب المقرة
بعضي الى الاختصار المخل وسعيت في حل الفاظه وتبيين معانيه وتقرير براهينه وتحقيق مبانيه وبعرضت
ما ورد عليه من الاعراضات مجباعن اوكاب العضات وسميته بتشييد القواعد في شرح تجريد العقائد
والمامول من نظره فيه ان مترهفوا ذكاء عند الغفار على خطاياي والشرع في سرح الكتاب مستعينا بالطف الله
الوهاب قال بسم الله الرحمن الرحيم اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه
محمد المخطوط بالقبول الى من انتسب الى ما سئلت من تحريد مسايل الكلام وتر تيبها بل ابواب النظام
منبه الى غرضه اذا عتقادا وكمكت مسايل الاختيار وفي فاذن الدليل اليه وفي اعتقادي عليه واله اصال العصمة
والسداد واني يتحلد حد السوء المعاد وسمته تجريد لاعتقاد ورتبته على ستة مقاصد اول ما
كان على الكلام باجماع امور يجمع منها المعاد وما سعلق به من الجنة والنار والصراط والميزان والثواب
والعقاب وذلك ستوقف على الوجود وهذا ستوقف على اثبات الصانع وصفاته وهذا ستوقف على الحدوث
الذي هو الجوهر والعرض وجمع ذلك ستوقف على كامور المعاد التي هي مستند على بيان مبادئها الجوهر ترتبه
على سبعة مقاصد المقصد الاول في كامور العامة واتسامها في الجواهر والاعراض والممانعة في اثبات الصانع
وصفاته والواجب في الوجود والجايز والمحال والتقدم مقدمة في تقسيم الموجودات
على مذهب الطوائف قال المكلمون الوجود ستعم الى ما لا دليل لوجوده وهو القدم والى ما دليل
وهو الحدوث والحد هو الذي سماه ونوع وصفاته الخمانه عند كل سماه وهي القدرة والعلم والحياة والادراك
والكراهة والسمع والبصر والكلام ومذهب قدماء المعولة ان الصفات لست موجودة والموجود
هو الله سماه وهو قسط والحدث اما متحيز وهو الجوهر او حال في متحيز وهو العرض او لا هذا ولا ذاك وقد استدل
الكلمكلم لانه لو ست سماركه البارئ في وقد حالة من غيره فلم يخل التركيب وتر تبان الاسماء اكل في
الجواهر لم يسلم السلب لاصفي التركيب والتغاير لا تقبل التي اصلا فهو الجوهر الفرد وكل فهو الجسم
عند الاشاعرة وعند المعولة ان قبل التجزي جهة فقط وكل فان قبل جهتين فهو السطح والا
فهو الجسم وهو اما لطيف كالملك والريح والهواء اوكثيف كالماء والارض والعرض ان لم يمكن المشار اليه وهو الكون
وهو الحصول في الحيز فان كان عند الغير فهو المكون كالاول والثاني وكان كان عند الحصول في الحيز فهو
الساكن اذ حقيقة هو الكون وان امكن المشار اليه وهو ما ان لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد وهو الجزء

عند بعض السواد والبياض اصل الالوان وعند بعضهم السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة وعند بعضهم جميع الالوان اصول

باحدى الحواس الخمس اما بالبصر فالالوان واصلها السواد والبياض عند بعض وخمسة عند المعتزلة السواد و البياض والحمرة والصفرة والخضرة وعند بعض جميع الالوان اصول واما بالسمع فالصوت والحروف وهي كيفيات تعرض للاصوات بسبب الالات واما بالذوق فالطعوم كالحرافة والمرارة والحلاوة والملوحة والدسومة والحموضة والعفوصة والقبض والتفاهة وما تركب منها واما بالشم فالروائح وهي طيبة وكريهة واما باللمس فالاعتماد وهو الخفة والثقل والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واما ان يحتاج الى اكثر من جوهر واحد فان لم يحتج الى بنية فهو التاليف وان احتاج فان لم يكن البنية بدونه فهو الحيوة وكلا فان امكن في جميع اجزاء البنية فهو كالالم وكلا فان لم يكن مخصوصا بعضو هو القلب فهو القدرة وان كان مخصوصا بعضو هو القلب فان كان ميلا الى جذب شيء او دفعه فهو كالارادة والكراهة وكلا فان كان متوجها الى تحصيل وجود او عدم فهو الشهوة والنفرة وكلا فاما ان يكون حكما على شيء من الموجودات بنفي او اثبات او طلب لذلك الحكم الثاني هو النظر والاول اما جازم وهو الاعتقاد فان لم يكن مطابقا فهو الجهل المركب وكلا فان كان بسبب يوجب ذلك الاعتقاد فهو النظري ان كان مكتسبا والوجداني ان كان امرا من الباطن مثل وجدان الجوع والعطش وان لم يكن بسبب فهو التقليد او غير جازم فان كان احد طرفيه غالبا عند الحاكم فهو الظن والطرف الاخر هو الوهم وان لم يغلب فهو الشك هذا احكام الموجودات على راي المتكلمين وما عدا ذلك لا يعدونه من الموجودات فاجناس المحدث على هذا الراي اثنان وعشرون واحد منها جوهر والباقي اعراض وهي الاكوان والالوان والاصوات والطعوم والروائح والاعتماد والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والتاليف والحيوة والالام والقدرة والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والاعتقاد والظن والنظر عشرون منها مقدورة للبشر جملة منها افعال الجوارح وهي الاكوان والاصوات والاعتماد والتاليف والالام وجملة منها افعال القلوب وهي الارادة والكراهة والاعتقاد والظن والنظر واما الحكماء فالموجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه او لا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب الوجود من ذاته وهو القيوم الواحد الحقيقي الذي لا يتكثر بوجه من الوجوه لا بحسب اجزاء الماهية كالجنس والفصل ولا بحسب اجزاء الوجود كالهيولى والصورة ولا بحسب اجزاء المقدار كالاجزاء ولا بحسب الجزئيات كالانسان المكثر الى افراده ولا بحسب الصفات اذ ليس له صفات زائدة عليه وان لم يجب فهو الممكن فان لم يحتج الى موضوع وهو المحل الذي لا يتقوم بالحال فهو الجوهر وكلا فهو العرض والجوهر اما ان يكون محلا لجوهر اخر وهو الهيولى وهي والموضوع مندرجان تحت المحل والهيولى اما ان يكون متقومة بصورة كورانها فهالى بدل وهو الهيولى العام

الهيولى والموضوع مندرجان تحت المحل



العناصر وهيولى عالم الكون والفساد او متقومة بصورة لا يجوز ان يفارقها الى بدل وهي هيولى الافلاك او حالا في جوهر اخر وهي الصورة وهي والعرض مندرجان تحت الحال والصورة اما ان تكون شاملة لجميع الاجسام وهي الصورة الجسمية والصورة المشتركة او لا تكون شاملة بل تختص ببعض دون بعض وهي صورة نوعية او يكون مركبا منهما وهو الجسم الطبيعي وهو اما اولي وهو الاجسام العالية التي هي الافلاك والكواكب او ثاني وهو اجسام عالم الكون والفساد وهو ما يكون في حشو فلك القمر وهي اما بسائط وهي العناصر الاربعة التي هي النار والهواء والماء والارض او مركبات وهي المواليد الثلاثة التي هي المعادن والنبات والحيوان والمعادن اما ذائبة وهي الاجساد السبعة الذهب والفضة والنحاس والاسرب والحديد والقلعي والخارصيني او غير ذائبة وهي غير الاجساد وهي ارواح ونفوس وغيرهما فالارواح هي الزيبق والنوشادر والزرنيخ والكبريت وغيرها العقاقير مثل الاملاح والزاجات والنبات ان كان له ساق فهو الشجر والا فالنجم وكل منهما اما مثمر او غير مثمر والحيوان اما ناطق وهو الانسان او غير ناطق كالبهائم والسباع والوحوش والطيور والهوام والحشرات وغيرها او لا يكون محلا ولا حالا ولا مركبا منهما ويسمى المجرد وهو اما مدبر للاجسام ومتصرف فيها وهي النفوس فلكية وهي المتعلقة بالافلاك وانسانية وهي المتعلقة بالبدن الانساني واما غير مدبر وهو العقول وهو عند هم عشرة والاخر هو الفعال وواهب الصور وبعضهم يسمون العقول والنفوس اعراضا ويسمونها روحانية والعرض اما ان يقتضي القسمة لذاته وهو الكم او النسبة وهو الاعراض النسبية او لا هذا ولا ذاك وهو الكيف والكم اما ان يكون بين اجزائه المفروضة حد مشترك وهو المتصل او لا وهو المنفصل والكم المتصل اما قار الذات اي توجد اجزاؤه معا وهو الخط ان انقسم في جهة واحدة فقط والسطح ان في جهتين والجسم التعليمي ان انقسم في الجهات الثلاث او غير قار الذات وهو الزمان وهو مقدار الحركة والكم المنفصل هو العدد والكيف اربعة انواع الاول الكيفيات المحسوسة باحدى الحواس الخمس اما بالبصر فالالوان والاضواء واما بالسمع فالاصوات والحروف واما بالذوق فالطعوم التي ذكرناها واما بالشم فالروائح واما باللمس فالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخفة والثقل والصلابة واللين وغيرها والثاني الكيفيات النفسانية وهي اما سريعة الزوال وهي الحال مثل الفرح والغم والخجالة والحزن والغضب والشهوة وغيرها او بطيئة الزوال وهي الملكة مثل الاخلاق الجيدة والذميمة كالعفة والرضى والبخل والحسد وغيرها والثالث التهيؤ اما نحو اللاقبول وهو القوة كالصلابة او نحو القبول وهو اللاقوة كالمراضية والرابع الكيفيات المختصة بالكميات اما المتصلة فمثل الانحناء والاستقامة والتربيع والتثليث واما المنفصلة فكالزوجية والفردية في العدد وجميع الكيفيات قابلة للشدة والضعف والاعراض النسبية سبعة والخامس الاول الاضافة وهي النسبة المتكررة اي النسبة المتكررة كل منهما بالقياس الى الاخر كالابوة والبنوة والاخوة



والسفلية والعلوية وغيرها والثاني الاين وهي نسبة المتمكن الى المكان والثالث متى وهي نسبة الشيء الى الزمان او الى طرفه اعني الآن والرابع الوضع وهي نسبة بعض اجزاء الشيء الى البعض والى الامور الخارجة عنه كالجلوس والقيام وغيرهما والخامس الملك وهي نسبة الشيء الى ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالتلبس والتعمم والتختم والسادس ان يفعل وهو التاثير كالقطع والكسر والسابع ان ينفعل وهو التاثر كالانقطاع والانكسار فالاجناس العالية لجميع الموجودات عندهم عشرة جوهر وكم وكيف واين ومتى ووضع واضافة وملك وان يفعل وان ينفعل وقد جمع بعضهم في بيت وهو هذا قمر عزيز الحسن الطف مصره لو قام يكشف غمتي لما انثنى وعند بعضهم غير موجودة لكن لم يندرج تحت جنس فلا يكون بعضها وعند المتكلمين اكثر هذه كالنسب ليست بموجودة وعند المحققين كلها موجودة بعضها في الاعيان وبعضها في الاذهان قال المقصد الاول في الامور العامة وفيه فصول الاول في الوجود والعدم وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين او الذي يمكن ان يخبر عنه ونقيضه او نحو ذلك يشتمل على دور ظاهر بل المراد تعريف اللفظ اذ لا شيء اعرف من الوجود اقول رتب الكلام في الامور العامة اعني الشاملة لجميع الموجودات او اكثرها على ثلثة فصول وذلك لانحصارها بالاستقراء في الوجود والعدم ولواحقهما وفي الماهية واحوالها وفي المركب من الماهية والوجود او العدم واحواله اعني العلة والمعلول الفصل الاول في الوجود والعدم وذكر فيه ابحاثا ثلاثة الاول في تحديدهما قال وتحديدهما اي تحديد المتكلمين الموجود بالثابت العين والمعدوم بالمنفي العين وتحديد الحكماء الموجود بانه الذي يمكن ان يخبر عنه والمعدوم بنقيضه وهو ما لا يمكن ان يخبر عنه ونحوهما مثل قولهم الموجود هو الفاعل او المنفعل والمعدوم بخلافه يشتمل على دور ظاهر وهو الدور بمرتبة واحدة اذ كل من المعرفات الثلاثة للموجود يعرف بالموجود وكذا كل من المعرفات الثلاثة للمعدوم يعرف بالمعدوم فلا يكون هذه التعريفات بحسب الحقيقة وهو ان يكون حقيقة ما وضع اللفظ بازائه مجهولة من حيث هي فيعرف بذكر ما يكشفها لا اللفظ بالطلاع ولاستلزامها الدور وقد عرف ذلك في المنطق بل المراد بهذه التعريفات تعريف اللفظ واعني به ان يكون ما وضع بازائه معلوما من حيث هو مجهولا من حيث انه مدلول للفظ فيعرف ذلك الشيء من هذه الحيثية من حيث هو مدلول للفظ اخر عرف انه مدلول له والتعريف على هذا الوجه ليس بدور اذ الشيء من حيث هو مدلول للفظ عرف كونه مدلولا له لا يتوقف تعريفه على الشيء من حيث هو مدلول للفظ لم يعرف كونه مدلولا له وان اريد معرفته من هذا الوجه والامور البديهية يجوز تعريفها بحسب اللفظ اذ الشيء المعلوم بالبديهة جاز ان يكون مجهولا من جهة انه مدلول اللفظ فيعرف بلفظ اخر اشهر واظهر منه وانما يكون المراد بهذه التعريفات الوجود والعدم التعريف اللفظي بحسب الاسم اذ لا شيء اعرف من الوجود فيمتنع تعريفه بحسب الحقيقة لامتناع



تعريف الشيء بنفسه وبما يساويه في المعرفة والجهالة وبالاخفى ولا يمتنع تعريفه بحسب اللفظ لجواز ان يكون الوجود من حيث هو مدلول لهذا اللفظ مجهولا وان كان اعرف من غيره من حيث هو معروف بالاعتبار الاول وايضا الوجود لا يمكن تعريفه بحسب الحقيقة لانه بديهي التصور والبديهي يمتنع تعريفه لامتناع تحصيل الحاصل واعلم ان البديهيات يمكن تعريفها بحسب اللفظ ويمتنع بحسب الحقيقة والكسبيات يمكن تعريفها بهما ولا لفاظ المرادفة تصلح للتعريف بحسب اللفظ ان كانت اشهر ولا تصلح للتعريف بحسب الحقيقة وقول المصنف وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين مستدرك اذ الوجود والعدم لا يعرفان بهما بل الموجود والمعدوم يعرفان بهما واما الوجود والعدم فيعرفان بثبوت العين ونفي العين ويمكن ان يقال لما كان الوجود والعدم مساويا للموجود والمعدوم في المعرفة عند من عرف معنى صيغة المفعول كان بطلان تعريف الموجود والمعدوم بما ذكره دالا على بطلان تعريف الوجود والعدم بثبوت العين ونفي العين فلذلك لم يتحاش عن ذلك واورده في محل تعريف الوجود والعدم تعريف الموجود والمعدوم افادة لهذا المعنى قال والاستدلال بتوقف التصديق بالتنافي عليه او بتوقف الشيء على نفسه او عدم تركب الوجود فرضا و ابطال الرسم باطل اقول استدل الامام في الملخص على بداهة تصور الوجود بوجوه ثلاثة واشار المصنف الى اثنين منها وحكم ببطلانه بقوله والاستدلال بتوقف التصديق بالتنافي الى قوله باطل تقرير الوجه الاول ان الوجود بديهي التصور لان التصديق البديهي بالتنافي اي بالتنافي بين النفي والاثبات في الصدق والكذب مثل قولنا اما ان يكون الشيء موجودا واما ان يكون معدوما متوقف على تصور الوجود والعدم ضرورة توقف التصديق على تصور اطرافه وما يتوقف عليه البديهي اولى ان يكون بديهيا الوجه الثاني تقرير ان الوجود بديهي التصور لانا نتصوره فتصوره اما بالبديهة او بالكسب اذ لا واسطة بينهما والثاني ممتنع فيلزم الاول وانما قلنا ان الثاني ممتنع لانه لو كان كسبيا يلزم توقف الشيء على نفسه او عدم تركب الوجود مع فرضه مركبا او التعريف بالرسم وكل من هذه الاقسام باطل انما قلنا انه يلزم احد هذه الامور لانه لو كان كسبيا فاما ان يعرف بنفسه فيلزم توقف الشيء على نفسه او باجزائه وتلك الاجزاء اما وجودات فيلزم توقف الوجود على نفسه وكذا يلزم توقف تعريفه على نفسه سواء كان مجموع تلك الوجودات هو الوجود من حيث هو او الوجود مع قيد واما غير وجودات فلابد وان يحصل عند اجتماعها امر زائد والا لكان الوجود محض ما ليس بوجود وهو محال لذلك الزائد هو الوجود وتلك الاجزاء معروضاته فيلزم ان لا يكون المركب مفروضا انه وقد فرض المركب هذا او بامر خارج فيلزم ان يكون التعريف بالرسم واما بيان بطلان

القسم الاول والثاني فظاهر واما بيان بطلان القسم الثالث فلان الامر الخارجي انما يعرف الشيء اذا علم كونه
مساويا له لامتناع تعريف الشيء بالاعم لان اقل درجات المعرف للمعرف ان يصلح له ولا اخص لانه اخفى و
العلم بمساواته له يتوقف على العلم بالشيء وانه دور بما عداه وهو ممتنع لامتناع احاطة الذهن بالامور الغير
المتناهية لانا نقول انه لا نسلم انه ان حصل عند اجتماع الاجزاء امر زايد يلزم ان يكون التركيب في معروض
الوجود لا فيه وانما يلزم ذلك ان لو كان الوجود هو ذلك الزايد فقط واما اذا كان الوجود هو ذلك
الزايد مع تلك الاجزاء فلا يلزم ذلك لانا نقول اذا كان الوجود هو الزايد مع تلك الاجزاء يكون الزايد
جزءا له فنقول الجزء الذي هو الزايد اما ان يكون وجودا فيلزم توقف الشيء على نفسه او غير وجود
فيلزم ان يكون الوجود محض ما ليس بوجود واما بيان بطلان الوجه الاول من الاستدلال فنقول
ان يقال لا نسلم ان ما يتوقف عليه التصديق البديهي اولى ان يكون بديهيا فان التصديق البديهي
هو الذي لا يتوقف حكم العقل فيه الا على تصور طرفيه فجاز ان يكون كل من تصور طرفيه او احدهما كسبيا
مع انه سابق على البديهي ولئن سلمنا ذلك لكن التصور السابق على التصديق هو التصور بوجه ما
لما عرفت في المنطق فبداهة التصور بوجه ما لا تقتضي بداهة التصور بالكنه ولا بداهته من كل الوجوه
فجاز ان يكون تصوره بوجه ما بديهيا وتصوره من كل الوجوه او بحسب الكنه غير بديهي والمطلوب
بالتعريف بحسب الكنه او بوجه او غير بديهي وقيل في بيان ابطال هذا الوجه ان هذا التصديق
ان كان بديهيا مطلقا اي بجميع اجزائه لم يحتج الى دليل والا لم يفد واجيب بان بداهته مطلقا
يتوقف على بداهة العلم بالجزء الا على العلم ببداهة العلم بالجزء فجاز ان يكون العلم بالجزء بديهيا ولم يعلم
بداهته فيتبين بالاستدلال ويمكن ان يقال في ابطال هذا الوجه ان هذا التصديق ان علم انه
بديهي مطلقا لم يحتج الى دليل والا لم يفد ولا يمكن ان يقال العلم ببداهته مطلقا لا يتوقف على العلم ببداهة
العلم بالجزء لان العلم ببداهته مطلقا بدون العلم ببداهة الجزء ممتنع واما بيان بطلان الوجه الثاني من الاستدلال
فنقول لا نسلم ان اجزاء الوجود اذا كانت غير وجودات وحصل عند اجتماعها امر زايد يلزم ان يكون الوجود
محض ما ليس بوجود او تقدم الشيء على نفسه وانما يلزم ذلك ان لو كان الوجود هو الزايد مع سائر الاجزاء
وهو ممنوع لجواز ان الزايد هو الاجزاء جميعا فلا يلزم ان يكون عارضا للاجزاء لان الاجزاء مقومات له
ولا كونه جزءا من الوجود حتى يلزم تقدم الشيء على نفسه او كون الوجود محض ما ليس بوجود لا يقال اذا
كان كل واحد من الاجزاء داخلا في الوجود يكون جميع الاجزاء ايضا داخلا فلا يكون جميع الاجزاء الذي هو
داخل فيه نفسه لانا نقول لا نسلم انه اذا كان كل واحد داخلا يكون الجميع داخلا فليس اذا صح على كل

واحد



واحد صح على الكل واتفق لو صح ما ذكر يلزم نفي جميع الممكنات وهو باطل بالضرورة سلمنا انه يمتنع التعريف باجزائه
ولكن لا نسلم ان التعريف الرسمي باطل قوله لانه يتوقف على العلم بالمساواة قلنا لا نسلم بل يتوقف على
المساواة في نفس الامر لا على العلم بها سلمناه لكن العلم بالمساواة لا يتوقف الا على تصور الشيء بوجه ما وتصور
ما عداه بوجه ما فلا يلزم الدور ولا الاحاطة بالامور الغير المتناهية قال وتردد الذهن
حال الجزم بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقبوله القسمة يعطي الشركة اقول لما فرغ من بيان
تصور الوجود شرع في بيان اشتراكه اتفق جمهور المحققين على ان الوجود مشترك بين جميع الموجودات يعني خالف
الاشعري فيه وذهب الى ان وجود كل شيء عين ماهيته ولا اشتراك الا في لفظ الوجود واختار المصنف مذهب
الجمهور واحتج عليه بوجوه تنبيهية ذكرها الحكماء الوجه الاول لو لم يكن الوجود مشتركا بين جميع
الموجودات لم يتردد الذهن فيه حال تردده في الخصوصيات والتالي باطل اما الملازمة فلانه لو لم يكن
الوجود مشتركا لكان مختصا سواء كان ذاتيا للخصوصيات او عرضيا وعلى التقديرين يلزم من التردد
في الخصوصيات التردد فيه ضرورة استلزام انتفاء الشيء انتفاء ذاتيه وانتفاء خاصته واما بيان بطلان
التالي فانا نجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات وذلك لانا اذا شاهدنا موجودا ممكنا جزمنا بوجود
علته مع التردد في ان علته واجبة او ممكنة جوهر او عرض والى هذا الوجه اشار بقوله وتردد الذهن حال
الجزم بمطلق الوجود اي تردد الذهن في الخصوصيات حال الجزم بمطلق الوجود يعطي الشركة اي يفيد اشتراك
الوجود بين الخصوصيات فان قيل لم لا يجوز ان لا يكون الوجود مشتركا بين جميع الموجودات لكن يكون مشتركا
بين بعضها وهو الممكنات ووجود الباري يكون مخالفا لوجود الممكنات فلا يتم الشرطية اذ يجوز
التردد في ان العلة جوهر او عرض حال الجزم بوجود العلة اجيب بانه يجوز ان يكون التردد في ان العلة
واجبة او ممكنة حال الجزم بوجودها وليس كذلك الوجه الثاني ان مفهوم نقيض الوجود اعني السلب
متحد في جميع الماهيات المعدومة فيلزم ان يكون مفهوم الوجود ايضا واحدا والا لبطل الحصر العقلي بين
الوجود ونقيضه فان قيل لا نسلم ان مفهومه واحد بل سلب كل شيء مفهوم مخالف لسلب غيره مقابل
لذلك الشيء اجيب بان سلب كل شيء وان كان مخالفا لسلب غيره لكن كل السلوب يكون مشتركا في السلب م
مطلق السلب ضرورة حمل مطلق السلب عليها الدال على الاشتراك ومن توهم ان الحصر انما يتحقق بالنسبة
الى الوجود الخاص والعدم الخاص فقد اخطأ وذلك لانا اذا اخذنا زيدا اما ان يكون موجودا بوجوده
الخاص او معدوما بعدمه الخاص لم يجزم العقل بالانحصار بل يطلب قسما اخر بخلاف ما اذا اخذنا زيدا اما
ان يكون موجودا او معدوما فان العقل لم يطلب قسما اخر وجزم بالحصر فعلمنا ان التقسيم الحاصر الذي يطلبه



العقل انما يكون بالنسبة الى الوجود المطلق وعدمه فيلزم اتحاد مفهوم كل منهما الوجه الثالث ان الوجود
يقبل القسمة الى الواجب والممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر والعرض فيجب ان يكون مشتركا بين الاقسام ضرورة
وجوب اشتراك مورد القسمة بين الاقسام فان قيل لا نسلم انه يلزم من قبول الوجود القسمة كونه مشتركا بين الكل
بل البعض اذ يصدق قولنا العالم اما واجب او ممكن ولا يلزم كون العالم مشتركا بين جميع الممكنات لكون
البعض غير عالم وكذا يصح تقسيم كل من الامرين اللذين بينهما عموم من وجه الى الاخر مع عدم الاشتراك
بين الكل كالحيوان اما ابيض او غير ابيض والابيض اما حيوان او غير حيوان اجيب بانه يلزم من
قبول الشيء القسمة الى جميع افراد اقسامه كونه مشتركا بين جميع اقسامه والوجود يقبل القسمة كذلك فوجب اشتراكه
بين الكل واعترض على هذه الوجوه بان الاشتراك الذي لزم فيها من حيث اللفظ لا من حيث المعنى وهو
باطل لانا لو قطعنا النظر عن لفظ الوجود ونظرنا الى مفهوم الوجود فلزم الاشتراك المعنوي واعلم
ان هذه الوجوه تنبيهات لا براهين اذ اشتراك الوجود من حيث المعنى بديهي والبديهي لا يتوقف على
البرهان بل قد يكون بعضه محتاجا الى تنبيه بالنسبة الى بعض الاذهان اذ قد يجوز ان يشكل على بعض
الاذهان الجزم بالنسبة الواقعة بين طرفي ذلك البديهي لعدم تصور ذلك البديهي على الوجه الذي
توقف عليه الجزم فالمنع والمعارضة فيما ذكر في معرض التنبيه لا يجدي كثير نفع قال فتغاير
الماهية والا اتحدت الماهيات او لم تنحصر اجزاؤها والانفكاك بها تعقلا وتحقق الامكان وفائدة الحمل
والحاجة الى الاستدلال وانتفاء التناقض وتركب الواجب اقول لما فرغ من بيان اشتراك
الوجود فرع عليه كونه مغايرا للماهيات اي زائدا عليها والمغايرة وان كانت لا تقتضي بحسب المفهوم
ان يكون زائدا لجواز ان يكون داخلا في الماهيات لكن اراد بالمغايرة ههنا الزيادة وقال
فتغاير الماهية اي يكون زائدا عليها وهذه الدعوى ايضا ضرورية لم ينازع فيها احد الا الاشعري
ومن تابعه فانهم قالوا وجود كل شيء عين ماهيته والحكماء وان قالوا ان وجود الواجب ليس زائدا عليه
لكنهم قالوا ان الوجود المطلق مقول على الوجودات بالتشكيك فيكون زائدا عليها فالوجود المطلق
عندهم زائد على وجوده الخاص الذي هو حقيقته واحتج المص على ان الوجود زائد بوجوه تنبيهية
الاول تقريره ان الوجود زائد على الماهيات لانه لو لم يكن زائدا لكان اما نفسها او داخلا فيها
وكلاهما باطل اما الاول فلانه لو كان نفسها وهو متحد بين الموجودات فيلزم ان يكون الماهيات
ايضا متحدة وليس كذلك واما الثاني فلان الوجود لو كان جزءا من الماهيات لم ينحصر اجزاء الماهية والتالي
باطل بيان الملازمة ان الوجود لو كان داخلا لكان اعم الذاتيات المشتركة اذ لا ذاتي اعم منه فيكون

كالانواع



كالانواع المندرجة تحته فيتميز بعضها عن البعض بفصول موجودة ولا يتقوم الموجود بالمعدوم وهو ظ واذا كان
الفصول موجودة والغرض ان الوجود جنس للموجودات فيلزم ان يكون الفصول مركبة من الاجناس
والفصول وكذلك فصول الفصول فيلزم تركب الماهية من اجزاء غير متناهية فيلزم عدم انحصار اجزاء
الماهية واما بيان بطلان التالي فلان اجزاء الماهية لو كانت غير منحصرة لزم امتناع تحقق شيء من الماهيات
لان تحققها ح يتوقف على تحقق جميع اجزائها الغير المتناهية الذي هو ح ضروري امتناع تحقق الامور الغير المتناهية
المترتبة في الوجود معا قيل ان اراد الحكم جزئيا وهو ان كون الوجود زائدا في بعض الماهيات
فمسلم وان اراد كليا وهو ان الوجود زائد في جميع الماهيات فيكون نقيضه جزئيا وهو قولنا الوجود
ليس بزائد في جميع الماهيات ويجوز ان يكون زائدا في البعض ونفسا في البعض او جزءا في البعض
فلا يتم ما ذكرتم لاتحاد الماهيات ولا تركبها من اجزاء غير متناهية اجيب بان اختلاف الوجود في
العروض والنفسية والدخول غير متصور لانه اذا اقتضى العروض فيجب ان يكون كذلك في الكل وان اقتضى
النفسية او الدخول فكذلك فان قيل لا نسلم وجوب الاستواء فيها وانما يلزم ذلك ان لو كان من
المفهومات المتواطية وهو ممنوع لانه مشكك واجيب بانه اذا كان مشككا يكون زائدا في الكل وهو
عين المطلوب الوجه الثاني ان تعقل الوجود ينفك عن تعقل الماهية اي نعقل الماهية ولا نعقل
وجودها الذهني والخارجي فلا يكون الوجود نفس الماهيات ولا داخلا فيها والا لامتنع انفكاك تعقله عن
تعقلها فان قيل تعقل الماهية كيف ينفك عن تعقل وجودها الذهني وتعقلها عبارة عن وجودها في
الذهن اجيب بان تعقلها وان كان عبارة عن وجودها في الذهن لكن تعقلها غير تعقل وجودها في الذهن فان
تعقل وجودها في الذهن غير وجودها في الذهن بالاعتبار لان التعقل غير المتعقل وان كان عينه في بعض الصور بالذات م
فان قيل لا نسلم انا نعقل الماهية مع الغفلة عن وجودها فانه كلما نعقل الماهية في الذهن نعقل وجودها فيه
اجيب بانه لو كان تعقل الماهية مستلزما لتعقل وجودها لاستحال الشك في ان الماهية موجودة عند تعقلها
في الذهن او يستحيل الشك في اتصاف الشيء بشيء عند تعقله في الذهن وليس كذلك فانا نعقل ماهية المثلث
ونشك في وجودها الخارجي والذهني فان قيل لم لا يجوز ان يكون الماهيات التي لا نتصور تعقلها
غير منفك عن تعقل الوجود فلا يتم الدليل الذي ذكرتم على كونه زائدا فيها اجيب بانه على تقدير كلا تستوا
لا يجوز ذلك وعلى تقدير التشكيك يلزم كونه زائدا كما ذكرنا الوجه الثالث ان الامكان يتحقق
لان بعض الموجودات مركب وكل مركب مفتقر الى اجزائه التي هي غيره وكل مفتقر الى الغير ممكن ويلزم من تحقق
الامكان كون الوجود زائدا لانه لو كان نفس الماهيات او داخلا فيها لم يكن نسبة الماهيات اليه والى سلبه

على السوية فلا يكون الماهية ممكنة فلا يتحقق الامكان **الوجه الرابع** لو لم يكن الوجود زائدا لكان
نفيا او جزءا والاول باطل لما مر والثاني باطل فانا نقول الجوهر موجود
والعرض موجود والماهية موجودة ونستفيد منه فائدة معقولة لو لم يكن حاصلا قبل الحمل واما الملازمة
فلانه لو كان نفسا لكان قولنا الجوهر موجود بمنزلة قولنا الجوهر جوهر والموجود موجود ولا شك في عدم
فائدة مثل هذا الحمل والتالي ايضا باطل لانه لو كان جزءا لما توقف حمله على الماهية على الاستدلال ضرورة عدم
توقف حمل الذاتي على الاستدلال والتالي باطل فانا قد نحتاج في كثير من الماهيات الى الاستدلال في
حمل الوجود عليها **الوجه الخامس** لو لم يكن الوجود زائدا لزم التسلسل عند سلبه عن الماهية او تركب الواجب
والتالي باطل بقسميه ضرورة استحالة التسلسل واستحالة تركب واجب الوجود اما الملازمة فلانه لو كان نفسا لكان
قولنا الماهية ليست موجودة بمثابة قولنا الماهية ليست ماهية والموجود ليس بموجود وهو تناقض ولو
كان داخلا فهو مشترك بين الواجب والممكن فيلزم تركب الواجب **قال** وقيامه بالماهية
من حيث هي زيادة في التصور **اقول** هذا جواب عن دخل مقدر توجيهه لو كان الوجود زائدا
لكان الماهية غير موجودة في نفسها فيكون الوجود قائما بالمعدوم وهو محال توجيه الجواب ان يقال
الوجود قائم بالماهية من حيث هي هي لا بالماهية الموصوفة بالوجود والعدم لا يقال الماهية من حيث هي
اما ان تكون موجودة او معدومة اذ لا واسطة بينهما فان كان الاول يلزم ان لا يقوم الوجود بها
لامتناع قيام الوجود بالموجود وان كان الثاني يلزم ان يقوم الوجود بالمعدوم بعينه وهو محال لانا
نقول الماهية من حيث هي ليست بموجودة ولا معدومة على معنى ان مفهوم الماهية من حيث هي
ليس نفس احدهما ولا احدهما داخلا في مفهومها على معنى ان مفهوم الماهية منفك عن احدهما
فانه ممتنع انفكاك احدهما عن الماهية ولا يلزم الواسطة واذا كانت الماهية من حيث هي ليست موجودة
ولا معدومة بالمعنى الذي ذكرتم يلزم الواسطة ولا امتناع قيام الوجود بها واعلم ان زيادة الوجود
على الماهية في العقل لان اتصاف الماهية به امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالسواد فان الماهية
ليست لها وجود منفرد ولعارضها الذي هو الوجود وجود آخر حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل
كالسواد والجسم بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها والماهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل
فقط فلا يكون الوجود زائدا الا في العقل **قال** وهو ينقسم الى الذهني والخارجي والا بطلت الحقيقية
**اقول** لما فرغ من بيان كون الوجود زائدا شرع في بيان انقسامه الى الذهني والخارجي واختلف في
الوجود الذهني فذهب قوم الى انكاره والمحققون اثبتوه واحتج المص عليه بانه لو لم يكن للماهية وجود في

الذهن



الذهن لبطلت القضية الحقيقية وهي التي حكم فيها على ما صدق عليه الموضوع بالفعل اعم من ان يكون موجودا
في الخارج اولا والتالي باطل اما الملازمة فلانه لو لم يكن الوجود الذهني لانحصر الوجود في الخارجي فلا
لايجاب المستدعي لوجود الموضوع على ما ليس بموجود في الخارج باطلة ضرورة عدم شرط صحتها وهو
وجود الموضوع اذ ليس في الخارج لانه ليس بموجود فيه ولا في الذهن اذ الفرض ان الوجود الذهني غير ثابت
فيكون القضايا الحقيقية باطلة واما بيان بطلان التالي فلان القضية الحقيقية بالمعنى الذي ذكرنا هي المعتبرة
الصادقة عند المحقق لا الخارجية التي اشترط فيها وجود الموضوع في الخارج فانها باطلة وقد حققنا بيان
ذلك في تعديل الميزان **قال** والموجود في الذهن انما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم **اقول**
هذا جواب شبهة من انكر الوجود الذهني وتقرير شبهتهم انه لو كان للماهيات وجود في الذهن لزم
ان يكون الذهن متصفا بصفات متضادة وما ليس كذلك والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمة
انه لو حصل الحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة وجود في الذهن لزم ان يكون الذهن حارا
باردا مستقيما مستديرا لان وجود هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها واما حصول صورها
واشباحها فيه فلا يوجب والموجود في الذهن انما هو صور هذه الاشياء واشباحها لا نفسها فلا يجب
اتصاف المحل بها والصورة لا تساوي ماله الصورة لاستلزام في اللوازم بل يخالفه في كثير من
اللوازم **قال** وليس الوجود معنى به تحصل الماهية في العين بل الحصول **اقول** ذهب طائفة
الى ان الوجود معنى يقوم بالماهية في الاعيان وبه تحصل الماهية في العين وهو باطل لانه لو قام بها
في الاعيان لكان قيامه بها مستدعيا لحصولها في الاعيان فيلزم ان يكون موجودا قبل قيام الوجود
بها وهو محال بل وجود الماهية عبارة عن حصولها في الاعيان لا عما به تحصل الماهية في الاعيان **قال**
ولا تزايد فيه ولا اشتداد **اقول** الوجود غير قابل للزيادة والنقصان لانه ان قبل
الزيادة فزيادته اما وجود او غيره فان كان الاول فاما ان يكون عين الوجود الاول فيكون تحصيل
الحاصل وهو محال وان كان غيره فلا يخلو ان يكون الوجود الاول منتفيا ولا يلزم اتصاف الماهية وهو
محال يلزم ان يكون الشيء موجودا بوجودين وهو محال وان كان الثاني لم يكن الزيادة فيه وان
قبل النقصان فالناقص ان كان وجودا هو غير الباقي يلزم ان يكون الشيء موجودا معدوما في حالة و
احدة وهو محال او غير الباقي فيلزم ان يكون الشيء موجودا بوجودين وهو محال وان كان غير وجود فالنقص
الوجود فقط والوجود لا يقبل الاشتداد والضعف لان معنى الاشتداد ان يكون الحال الغير القار
في المحل الثابت متبدل نوعه في الآنات بحيث ما يوجد في كل آن يكون متوسطا بين ما يوجد في آنين



يحيطان به كما كان بعد حصتهما على ذلك المحل المتقوم دونهما من حيث متوجهة تلك التجددات الى غاية ما وبمعنى
الضعف هو ذلك المعنى لكنه هو منصرف فيها عن تلك الغاية فالاخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحال
المتجدد المتعدد ومثل هذا الحال لا يكون الا عرضا لان المحل متقوم بالثابت بدونه واما الوجود فلا يمكن
وجود ما متقوما بدونه لم يتصور الاشتداد والضعف فيه ومن هذا علم ان الجوهر ايضا لا يقبل الاشتداد
والضعف **قال** وهو خير محض **اقول** اي الوجود خير محض فانا لما تتبعنا ماهية
الشيء الذي يعبر عنه الجمهور بلفظ الخير ونظرنا في وجود استعمالاتهم وخصصنا ما دخل في تلك الماهية بالذات
عما ينسب اليها بالعرض وجدنا الخير بالذات هو الوجود والشر بالذات هو العدم بيان ذلك ان الشر يطلق
على معان امور عدمية من حيث هي غير مؤثرة كعدم ان كل شيء ما من شانه ان يكون له مثل العمى والجهل
والموت وعلى امور وجودية من حيث هي غير مؤثرة كوجود مانع الشيء المتوجه الى كمال عن الوصول اليه مثل البرد
المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصار عن فعله وكالافعال القبيحة مثل القتل والزنا وكالاخلاق
الردية مثل الحسد والبخل وكالآلام والغموم واذا تاملنا ذلك وفحصنا ما وجدنا البرد كونه في نفسه ليس شرا
بل هو كمال من الكمالات وانما هو شر بالقياس الى الثمار لا مطلقا بل من حيث انها افسدت مزاجها فالشر
بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها والبرد انما صار شرا بالعرض لاقتضائه ذلك وكذا السحاب
والقتل ليس بشر محض من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان آلته كانت
قاطعة ولا من حيث ان عضو المقتول كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال الحيوة عن ذلك
وهو قيد عدمي وباقي القيود الوجودية خيرات والزنا ايضا ليس بشر من حيث انه امر صادر عن قوة
الشهوة بل هو من تلك الحيثية كمال لتلك القوة انما يكون شرا بالقياس الى السياسة المدنية او الى
النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتها الحيوانية فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء كمالاته وانما
اطلق على اسبابه المؤدية اليه بالعرض وكذلك القول في الاخلاق التي هي مباديه وكذلك الآلام فانها ليست
شرورا من حيث هي ادراكات لامور ولا من حيث وجود تلك الامور في نفسها او صدورها عن عللها انما
هي شرور بالقياس الى المتألم الذي فقد لاتصال عضو وشانه ان يتصل فاذن قد حصل من ذلك ان الشر
ماهيته عدم وجود او عدم كمال لموجود من حيث ذلك العدم غير لائق به او غير مؤثر وان الموجودات ليست
من حيث هي موجودات شرورا انما هي شرور بالقياس الى الاشياء العادمة لكمالاتها لا لذواتها بل لكونها
مؤدية الى تلك الاعدام فثبت ان الوجود خير محض والعدم شر وهذه ليست باقناعية كما ظن بعض بل
من الضروريات وايراد المثال للايضاح تارة بالتنبيه على بعض الاشياء **قال** ولا ضد له ولا

مثل



مثل مخالف للمعقولات ولا ينافيها **اقول** الضد يقال عند الجمهور على موجود في الخارج
مساو في القوة لموجود آخر ممانع له فالوجود لا ضد له من هذا الوجه اذ لا يصدق عليه انه موجود في الخارج
لامتناع اتصافه بالوجود الخارجي ويقال عند الخاص لموجود مشارك لموجود آخر في الموضوع معاقب له
اي اذا قام احدهما بالموضوع لم يقم الآخر به والوجود لا ضد له من هذا الوجه اذ لا تعلق بالموضوع لان
محل لا يتقوم بدونه ولان الوجود يعرض لجميع الاشياء المعقولة اما الموجودات الخارجية فيعرضها الوجود الخارجي
واما غيرها فيعرضها الوجود العقلي ومعه ضد لا يكون اذ الضد لا يعرض للضد الآخر فالوجود لا ضد له و
الوجود لا مثل له لان المثل يقال لذات مشارك غيره في تمام الحقيقة ويكون المعقول منهما شيئا واحدا بحيث
اذا سبق احدهما الى الذهن وحصل منه في العقل اثر فلو لحقه الآخر لم يحصل في العقل منه غير الاثر الحاصل من
الاول والوجود ليس بذات فلا مثل له وانما قلنا ان الوجود ليس بذات اذ الذات لا تتصف بالوجود او
العدم والوجود لا يتصف باحدهما فان قيل الوجود قد يعرض له الوجود في العقل فيكون ذاتا اجيب
بان الوجود اذا اعتبر من حيث انه عرض له الوجود يكون بهذا الاعتبار هو الموجود لا الوجود فباعتبار انه وجود
لا يكون ذاتا وانما لما كان الوجود مغايرا لسائر المعقولات في المفهوم والنسبة من الغير بمعنى
التماثل والتخالف والتي لف نشر لما ذكر من انه مخالف للمعقولات والوجود لا ينافي المعقولات لان
المنافي الشيء لا يعرض له والوجود يعرض لجميع المعقولات فلا ينافي شيئا منها فان قيل العدم امر معقول
والوجود مناف له فلا يصح قولكم ان الوجود لا ينافي شيئا من المعقولات اجيب بان العدم من حيث هو معقول
يعرض له الوجود ولا يكون بهذا الاعتبار منافيا له فان اعتبار كونه منافيا له غير اعتبار كونه معقولا ه
**قال** ويساوق الشيئية فلا يتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله **اقول** اعلم ان من قال
ان الوجود غير الماهية لا يمكنه القول بكون المعدوم شيئا على معنى ان الماهية تكون متقررة في الخارج منفكة عن
الوجود والا لزم اجتماع النقيضين وهو الوجود والعدم معا واما من قال بان الوجود زائد على الماهية فقد
اختلفوا فزعم بعضهم ان الماهية تكون متقررة في الخارج منفكة عن الوجود وهذا معنى قولهم المعدوم شيء ومنهم
من منع ذلك والاول مذهب المعتزلة والثاني مذهب سائر المتكلمين والحكماء واتفقوا على ان المنفي ليس بشيء
على هذا المعنى وعنوا بالمنفي الماهيات الممتنعة الوجود في الخارج فعلى هذا محل النزاع الماهيات المعدومة
الممكنة الوجود واذا عرفت ذلك فاعلم ان قوله ويساوق الشيئية ان الوجود مساو للشيئية ومتلازمان على
معنى ان كل ما هو موجود فهو شيء وكل ما ليس بموجود فهو ليس بشيء فالمعدوم في الخارج سواء كان ممكنا
او ممتنعا ليس بشيء ومن نازع في هذا فقد كابر مقتضى عقله فان العقل قاض بان المعدوم لا تقرر له في الخارج

فلا يكون شيئا وكيف يتحقق بدون جميع اسبات القدرة والاتقان كالاتصاف والافتقار الموجودين عند العقل
الرابعة **اقول** العالمون بان المعدوم شيء قد اعدوا القدرة وهي الصفة المؤثرة وبدت الاتصاف
الماهية بالصفة بالسبوت لا عيان بل امر اعتباري لانه ليست في الاعيان لكان متصفا بالسبوت
فاتصافه بالسبوت اما ان يكون بايجاد القادر المختار وهو ممتنع اذ اعترفت وبك فاعلم ان المتصف كيف يتحقق
السبته بدون الوجود اي كيف تتحقق ان المعدوم جميع اسبات القدرة واسقاء اتصاف الشيء بالصفة بسبب
الاعيان لان الماهية منها متحققة وانك لانه على تقدير تحقق التجيئة بدون الوجود ستق العدم لانه ليست
شيئا في الاذهان اولى الوجود اولى اتصاف الاذهان بالوجود والاتصاف بامر باطل اما اذا كان
الاذهان ثابتة في العدم مستمرة على الامور عدمهم واما ثابت فلان الوجود عندهم حال والحال غير موجود وكل
واما ثابتة فلان كل اتصاف متوقف على الخارج فلا ثابتة للادراج فيه واذا بطلت الاقسام بامرها انتفى العدم وكل
فالقول بتحقق الثبتة بدون الوجود في اسبات القدرة واسبا الاتصاف وثبت ثابت فاسبق اقوله
والتصاف مع عدم يعقل الزايد اي كيف تتحقق السبتية بدون الوجود مع انصاف الوجود الى مع عدم يناقضه
مع عدم يعقل امور زايدة على الكون سبع كالاعيان هذه ابو عمان اجود ال على عدم تحقق الشيء بدون الوجود
مع انصاف الموجود في عدم يعقل الزايد مالا يجيبان وثبت ثابت فاسبق آ امانع كالاجماع فلانه اجمع السبتية
بدون الوجود ثبتت في العدم اخاص غير ماهيته لكل ماهيته بوعده كما هو مجمع والسبوت هو الوجود العدم
يعقل امر زايد على الكون سبع كالاعيان فلو كان لاخاص الغير الماهيته سوت لكان لها كون فيكون لها
وجود اذ الكون هو الوجود فلزم وجود اخاص غير ماهيته فلا يكون الموجود محمدا اي ماهيتها صورة عدمية
ثابتة عند عدم يعقل الزايد على الكون في الاعيان صوري والاعتبار الموجودات
ماوا بقولنا على اسقاطه **اقول** الطارح والمعاند الحجج على بوجهين سبع في ابطال تحقيق ثبوت
شيء اي ثابت معرر اما الحجة كما وبيان مقدمتها ان المعدوم جميع كل معدوم ثابت الماهيات والمعدوم ثابت اما الصفوي
فبينة ما ووجوه آ ان المعدوم معلوم والمعلوم معدوم **ب** ان المعدوم مراد والمراد مقدور **ج** ان المعدوم مقدور
والمقدور معدوم واتف الكرى فلان الرصف بابه للعدم وسوت الصفة للوصوف فرع سوت الموصوف وبداحاب
المقدم مع الكرى بان قال لا نم ان كل معدوم ثابت في الاعيان بان العدم لا يعني السوت عينا وكل لازمه
محالات كان المعدوم المسمى لذاته كم بكل الباري ج واجتماع الضدين وغيرها معدوم بعضها في البعض فلو تحقق
العدم السوت عينا لزم وجود المعدومات المتضادة وهي عبارة عن الاعيان ما لا تحاق واكان المحالات الى تركيبها





اذ يحال متعذر فلو اقتضى العدم السوت عينا لزم سوتها في الاعيان وهو ج عدمهم كذلك الوجود متعذر عن غيره فلو
اقتضى العدم السوت عينا لزم ج في الاعيان وهو ج الحجة الثانية ان المعدوم ممكن واكان ثابتا ليس
ممكنا والا لزم من فرض امكانه لا امكانه فلا يكون ثابتا وليس وجودا كما مادامت لانه اتصاف
وكل صفة في مستند على محال يقوم به فلا يكون وجودا فكون عرضا فلا بد له من محل ثابت لاستحالة
قيام الصفة الثابتة بالمكن والا يجوز ان يكون محله غير المعدوم المكن لاستحالة قيام الصفة بغير موصوفها
فيكون المعدوم المكن ثابتا اجاب المقدمتان لا امكان امر اعتباري لانه لو كان جاز خالق
الشمس والامكان عرض لما واعقد ما في انصافه وهو ممتنع لان الممكنات الحالية فلا يستند على سوت محال
وهو رادف السبوت والعدم والنفي فلا واسطة **اقول** الطارح من ساوق الشيء والوجود
شرع في نفي الحال وابتنائها ابو هاشم وابيا عن المعتزلة واما بالجوهر اذا والماضي ابو بكر وحفدته
انها صفة قائمة موجود ليست هي عينه ولا غيره وهذه فكون الثابت عندهم اعم الموجود والمعدوم وان
المسمى وهو باطل بالضرورة لان العقل يعني ستق الواسطة بين السوت والنفي فلا واسطة بين الوجود
والعدم **قال** والوجود لا يرد عليه السمة واكل ثابت وهما اخبر ثبات العرض بالعرض **قال**
لما ابطل الحال شرع في ابطال حجتهم انها آ ان الوجود صفة قائمة بالموجود وليس لموجود وكل ثابت
غير في الوجود فيرد وجوده وبالتسلسل والامور لانه لا يصف نفسه اجاب بان الوجود لا يرد
عليه عدمه العدمي وهي قولنا اما ان يكون موجودا او اما ان يكون موجودا وبالتسلسل انتفاء الى سبيل
الوصوف به وهذا فانه اذا لا يصح ان تقال السواد اما اسفر او اسود ولبس مسلما ان الوجود يحيل
عدمه العدمي فجاز ان الموجود موجود بالوجود الذهني فلا يكون ثابتا بالموجود في الخارج فلا يكون حالا
الحجة الثامنة ان السواد مدارك الحاسي من اللونية وكل لونية فصله المحض به فان وجد كل من
الحس الفصل فلا بد ان تقوم احدهما بالاخر وكلا من ان يلزم منها حصول واحد فيلزم قيام
العرض بالعرض وان عدما واحدهما لزم ركب الموجود عن المعدوم وهو ج فكون كل منهما ليس موجودا
ولا معدوما وهما وصفان ثابتان بالسواد الموجود وكل ما ان حالين اجاب عنه بان كلا واحد منهما
كلي والكلي ثابت في الذهن فلا يرد عليه هذه المنع بحب الخارج اذ لا يقبلها بحب الذهن كون
موجودا في الذهن فلا يكون ثابتا بالموجود في الخارج فلا يكون حالا والكل على تقدير كل واحد منهما
موجودا واحدهما قيام بالاخر لزم عند ج اذ خرز قيام العرض بالعرض **قال** ونوضحها بالحال
نفسها **اقول** ان يوضح مسمى الحال في ج الدالة على سوت الحال بالحال نفسها اي لو كان





ج صفة قيام ان يكون للحال حال اخر وكذلك لان محلص ج يرجع الى قولهم انا واحد ما حالين
مركبة من بعض ذاتنا ما محلول بعض الاخر وبابه لانه اكى عرابه كاختصاص وهالبسا موجودين لا
معدومين ولا ثابتين وصفة متعلق الموجود في قيام الحال وهذا بعض ظلهم بالحال بعضها فان كان حال
عدمهم مكنه وجعلها مكنة في الحالية وتختصه بابه الامتناع فكون لكل حال امر مكن واما مختص وهما
ليسا بموجودين ولا معدومين وصفان للحال فكون للحال حال اخر وتتسلسل لا تعالى انا نازل ان
يكون كل منهما حالا ان لو كان قايما بموجود ليس كم بكل لان كلا منهما قايما بالحال والحال ليس بموجود
لا ثابتا **اقول** الحال صفة ثابتة موجودة وبابه لانه اكل وكاختصاص انه قايما بان نه بكل موجود فكونه ان
حالين **قال** والعذر بعد قبول العامل كاختلاف والقران التمس بقا **اقول**
العالمون بالحال احد رد اعلى البعض من وجهين **الاول** انا لا نم آ انه اكل كما حال سع الحالية وثبابتها
كصفة قيامها وانا نازل ذلك ان لو كان حاز وصف كاحوال العالمين كاختلاف وهو ممنوع بل ذلك عندنا
وجوابا الموجود **ب** ان يلزم التمس وهو ان يكون للحال الاخر حال عند انتهاء وتعول الى قلبه ان صل هذا
التمس بقا فلما وجب بطلان كاعتذار آ ثبابتان تقول كل من يقبل شيئه العقل انتهاء فاما ان يكون المتصور
واحدها هو المتصور من الاجزاء ويكون المتصور واحدها غير المتصور الاخر سه كاولان هي المسلمان
ولا جواب هي المحالين والجمع بذلك ممنوع واذا كان كذلك فاحوال فان كان كان المتصور من
احدها هو المتصور من الاخر كما مثله ولا محذور واذا كان كذلك كانت كاحوال المتعاقبة سه الحالة
ومعارضة الحجة فيقال الحال الذي ذكرتموه مثلكان كاعتذاله الضاء هو الباري التمس فبان تقول
لو كان التمس جاريا لما استقام دليل على ثبات الصانع العديم لاقتضاء هذا الدليل الى ابطال التمس
**قال** فبطل ما فرعوا عليها من تحقق الذوات الغير المتماهية سه العدم واتفاقا، تاثير المعدوم
وثبابتها واحتلافها سه اسبات صفة الجنس وما سعها في الوجود ومعارف الحجة الجوهرية واسبات
صفة المعدوم بكونه معدوما واما كان وصفه بالحسنة وتوضح الشك سه اسبات الصانع وبعد اتصافه
بالقدرة والعلم والحكمة **اقول** لما ابطل القول بان المعدوم سي والقول بالحال سار الى ان ما
هو من تعارض العقل بها آ ابطل وقد ذكرا ولا وجه عالقول بان المعدوم شيء ما تحقق الذوات الغير
المتماهية فقال ابو هاشم الجبائي وابنه ابو علي الجبايين وابنه ابو هاشم وابو الحسن الاشعري طاهر ابو بكر الباقلاني
عبد الله العبدري وابو اسحاق بن عياش والقاضي عبد الجبار ان للمعدوم اثبات ممكنة قبل وجودها في الوجود
وذواتا واعيانا وحقايق والتابت من كل نوع من الذوات المعدومة عدد غير متماه وان تلك الذوات





متماهية متشاركها ومنها ان قادر العالم ليس بمتجعل الذوات ذواتا بل بمتجعل الذوات موجودة
فان الباري ج لا تقدر على تجعل الذوات ذاتا والجوهر جوهرا والسواد سوادا والبياض بياضا
الى غير ذلك من الماهيات الممكنة وانا تقدر الباري على ايجاد ج تلك الذوات من العدم الى الوجود فان
كلي صفة الموجود ج تلك الماهيات المعدومة ومنها ان تلك الذوات مشاركة ج كوجودها وذواتا و
تباين منها كالتصفات واليه اشار بقوله وبابنها الى واسعة وتباين الذوات ومنها اختلاف في
اسبات صفة الجنس وما سعها في الوجود ومعارف الحجة الجوهرية وصف الجوهر سه تلك الذوات سه
الحدة مصفة بتصفات كالحاسي ومعناه ان ذات الجوهر موصوفة بالجوهر سه وذات السواد موصوفة
بالسوادية وعلى ذلك وزع اي عياش ان تلك الذوات المعدومة متغايرة عن جميع التصفات وان
التصفات انما تحصل لها حالة الوجود واصح عليه ان الذوات لما كانت متساوية في الذاتيات و
حب ان يصح على كل واحدة منها ما يصح على الاخرى فلو اختصت ذات جوهرية بصفة معينة فاختصاصها
تلك الصفة المعينة اما كان لامر فان الرجح فلا مرجح وان كان لامر فهو لك المرجح ان كان موصوفا بتلك
الذاتيات صارت الذات صفة للذات الصفة وان كان صفة لها عاد الكلام فيه وان لم يكن موصوفا بها
والصفة لها ما ان كان موجبا لزم تسلسله الى الكل على السواء وان كان مختارا كان الصفة مبنية ج لان فعل
الفاعل المختار يكون ان يكون كذلك فالذات سه المعدومة حالة عن التصفات لم يرد عليها التصفات
اما حالة العدم او حالة الوجود والاول يوجب ان يكون الذات المعدومة مرد عليها التصفات الثابتة
والثاني يوجب ان تكون الصفة اما تحصل لها حالة الوجود وكلا هما محالان اما آ فلما تعم ظ
ذلك واما آ ب فلكونه خلاف المقدر واصح القايلون بانتفاء الصفة الحاسي بانه لو لم يكن الذوات
موصوفة بالتصفات حالة العدم لما وقع لا مسة زيتها في تلك الحالة ضرورة مساواتها الذاتية فيلزم
ان تكون الذوات واحدة وليس كذلك والجواب انا لا نم انها لو لم تكن موصوفة بتصفات لكانت
لما كانت متحدة بخلاف ان يميز كما نقولها وتصفات الذوات عن جميع تصفات الحاسي كما سنزاد في النوع
بعضها عن بعض ثم القايلون بالتصفات زعموا ان تصفات الجوهر اما ان تكون عايدة الى المحل
اي الى محل وهو الجوهر الى تركب الجسم وهو الجنيئة وكل هو مسمى وظيفتها كالعالمية والمريدية والقادرية
وغيرها واما الى الافراد خاصة وهي التصفات اربعة احدى بها الصفة الحاصلة حالتي الوجود والعدم وهي
هي الجوهرية وثانيها الوجود وهو الصفة الحاصلة بالعلة الحيزية وهي الصفة المانعة للجوهر من الصادفة
عن صفة الجوهرية شرط الوجود والرابعة الحصول في الحيز وهي الصفة التي سموها بالكائنية المعللة بالمعاني الاربع

الجوهر وهو الذي يحمونه كونه ذات لا عراض فالصفات العايده الى الجمله عرضه له واما العايده الى الذات
فلت آ الصفه الحاصله حال في الموجود والعدم وهي صفه الحس كالسواديه والبياضيه ويحونها صفات
لا نفس وآب الصفه الصادره عن صفات كاحساس بسط الوجوده هي الحلول في المحل واجابوا عن
قول من قول عليهم لو كانت لا عراض باقيه في العدم لكانت حاله في المحل حال العرضيات على المحال
بقله بل بسط الوجود آ صفه الوجود وهي الى بالفاعل والعالم لا بعطى السواد صفته وانما يعطى له
صفه الوجود ثم احتلفوا فزعم ابو علي الجبائي وابنه وابو الحسن الخياط وابو العباس البلخي والقاضي عبد الجبار
ان الجوهر يه معاره للجوهر وهي على له بسط الوجود وزعم ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله البصري وابو
اسحاق بن عياش ان الجوهر يه والجوهر صفه واحده لسنا نفترق آ اختلف جوا الالاه وزعم السحام وابو
عبد الله ان ذات الجوهر كانها موصوفه بالجوهر يه حال العدم فهي الآن موصوفه بالجوهر يه حاله العدم لان الجوهر
والجزيا كانا صفه واحده از من انتفاء الذات ناجه بهما انتفاء ما لاجزي آ اختلفا بعد ذلك فذهب
النظام الى ان الجوهر حال عدمه حاصل بالجوهر يه والجوهر موصوف بالمعاني حتى الترو اجتلا معه وما يحال راسه فلنفسه
وبده سيف وذهب ابو عبد الله الى الجوهر متجزع العدم لكنه عرض حاصل بالآخر بل بسط الجوهر يه حاله العدم وقال
ان الجوهر موصوفا بالمعاني هو الوجود واما ابن عياش فمع اتصاف الذات بالجوهر يه حاله العدم وقال
لما كانت الجوهر يه على الجوهر والتجزي حال العدم آ والا كانت الذات حاصله حال العدم بسبب الجوهر لامتناع
الجزيد ون الحصول بسبب الجزء الذي فانا بالجوهر يه فلذلك است الذوات خاليه عن صفات الاجناس
اتفقوا كالجوهر يه وعرضا وانما اختلفوا في اثبات صفه للعدم وانكاره معه وما ذهب كلهم الا ابا جلد الله
الى ان العدم ليس له نكره معدوما وانما صفته لان العدم وجيه لو كانت صفته راجعه لكانت ممتزه الى الذات
التي هي عرضا والعدم الى الغير ممكن وكل ممكن لا بد له من علة وعلته لو كانت تلك الذات لوجبت العدم به
بدوا وجب ان لا بد حارج الوجود وان كانت عرضا فذلك الجزء ان كان محارا كانت العدم به
حادثه لان فعل الجماد حادث فلزم ان لا تكون الذوات معدومه ضروره وهو آ وان كان
موجبا فان كان واجبا لزم دوامه دوام العدم وهو محال وان كان ممكنا افتقر الى موجب آخر والكلام
فيه كالاول فيلزم التسلسل وهو آ ومنها اختلفوا في امكان وصف الجوهر بالعدم وبالحركة والسكون
على ان الجوهر الجوهر وهو لا يوصف بانها اجماع حال العدم كما ابا حسين الخياط فانه قال به وابن العلاف
اتفقوا بعد العلم على ان للعالم صانعا متصفا بالقدرة والعلم والحكمه وانكره وارسال الرسل بكتاب الله
وبحوده الى ان يعرف ذلك بدلاله متصله قال — وقسمه الحال الى العلوم وغيره وتعلق الاختلاف

بها وغير



بها وعدد ذلك مما لا فايده بذكره اقول — لما فرغ من بيان الوجه الذي ذكر وعلى المحال
فعلها وقسمه عطف على كلامه الذي ذكره من بيان القول بان المعدوم شيء ذكر وعلى العدم آ قسمه الحال الى
المعلل وغيره فعاله الحال تقسم الى قسمين حال يكون سببها التي معللا بنفسي وجوده فايه كالسي
كالعالميه فانها معلله بالعالم الذي هو نفسي وجوده فانه لا يمكن ان يوجد العالم ولا يكون عالما الا
وحال غير معلله بها التي بنفسي وجوده فانه كالسي السواديه والبياضيه فانها ليست لاجل نفسي فانها ذات
السواد والبياض آ ان الذوات كلها متساويه من حيث الذاتيات ومختلفه بالاحوال فان علة اختلافها
احوال تضاف اليه قال — لم الوجود قد يوصف على كل اطلاق فتقابله عدم يصله وقد يم
يخصان لا باعتبار التقابل بل لمعنيان معاد وقد يوجد معدوما فتقابله بمثله وهو آ الموجود كالسواد
ملكنه قد يوجد بحصانا وقد يوجد جنبا اقول — اعلم ان الوجود قد يوجد ذاتا من حيث هو هو من غير
ناجه من الناجيات تضاف اليه وقد يوجد كذلك انسانا وقد يوجد مطلقا وهو مفهوم الوجود وهو آ المقابل
الى ناجه من الناجيات وتقابله عدم يضاف الى مقابل الوجود المطلق عدم مطلق وهو سلب الوجود المطلق
من غير ان تقيد ناجه من الناجيات وقد يخص الوجود المطلق العدم المطلق وذلك ان العدم المطلق قد
يتصور بعرض له كون في الاذهان فيعرض له الكون المطلق اعني الوجود فيصح استدراج عروض القيد
للشيء عروض المطلق له لكن اعتبار المقابل عدم اعتبار كما حتاج وذلك لان العدم المطلق من حيث انه
سلب للوجود المطلق متقابل له ومن حيث ان الوجود المطلق عارض له يختص معه وكل واحد من الاعتبارين
مغاير للآخر فان اعتبار كونه سلب الوجود عدم اعتبار كونه معروضا فاعتبار انه سلب لا يختص له بل
يقابله واعتبار انه معروض له لا يقابله بل يختص معه اجتماع المتعارضين مع العروض والوجود المطلق
والعدم المطلق يتعقلان معا وقد يوجد الوجود من حيث هو هو عدد وحاص وهو الوجود المخصص بالصفات
الى ناجه من الناجيات كوجود زيد ووجود وجود الانسان فمقابل الوجود المقيد عدم يضاف اليه
الوجود كعدم زيد وعدم الانسان وعدم المقيد معتبر بالموضوع ويوجد وقد يوجد الموضوع بحصانا كعدم
وجود زيد وعدم زيد وقد يوجد جنبا مثل وجود الانسان وعدمه وقد يوجد جنبا مثل وجود الحيوان
وعدمه قال — ولا حس له بل هو بسيط ملا فصل اقول — الوجود لا حس له اذ لا
مفهوم اعم منه فلا يكون له حس والادكان حسه الذي هو مفهومه اعم منه هذا بل هو بسيط اي لا
يكون له جزء اصلا لان اجزاءه ان كانت موجوده لزم تقدم الوجود على نفسه او كون ما فرض جزءا له
ليس بجزء وذلك لان الموجود الذي هو موجود هو الذي له الوجود باعتبار الوجود منه اما بالجزئية او بالعروض



فان كان آ لم ران يكون الوجود موجودا فلزم تقدم الوجود على نفسه فرتبتين وان كان بسبب فلزم ان
يكون الذي فرض جزءا للوجود معروضا له وان كانت عدميه فلزم ان يكون الشيء معدوما وفرضه ان
كان اعتبار العدم آ المعدوم وما تحريه انا معدوما لا نصف بعدم العدم مع المعدوم بالعروض
وان كان بسبب فلزم ان لا يكون له فصل قال — وكثره بكثره الموضوعات وتقابل بالتضايف بسبب
عوارضها فليس بحوهر منه مطلقا اقول — الوجود مفهوم لا يكثر بالفصل آ هو بسيط بل
بكثره الموضوعات التي تعرض لها الوجود فان الوجود العارض للانسان غير الوجود
العارض للفرس بعد اسراكهما في مفهوم الوجود بسبب اضافته الى الانسان والفرس وهو معنى بسبب
عوارضها فليس بجوهر منه اعني افراده العارضه للاشخاص بالتضايف كالابوة والبنوة
لا على سواء بل على اختلاف اما بالتقدم والتاخر وهو المنفصل على المقدار وعلى الساعي الحاصل بسبب
محله واما بالاولويه وعدمها وقوة الواحد على ما لا يسع اصلا وعلى ما يسع بوجه اخر غير الذي هو به
واما بالمساويه والضعف وقوة الاشد على البيع والحاج وقوة الوجود على الوجودات التي هي عوارض
الماهيات لسبب هذه الاختلافات فارتفع على وجود العلة ووجوده معلولها بالتقدم والتاخر وعلى اتحاد
الجوهر وتعدد العرض بالاولويه وعدمها وعلى وجود الغار وعدمي وجود الغار وتعدد الغار بالمساويه و
الضعف والشده والضعف هنا عبارة استدراد والصعف الذي ذكرنا ان الوجود لا يقبلها فكون الوجود
معقولا بالتشكيك على عوارض الموضوعات التي هي وجودات الماهيات واذا كان معقولا بالتشكيك لا يكون
جزءا الى بقية اما بالنسبة الى الماهيات فلما ذكرنا انه زائد واما بالنسبة الى وجودات الماهيات التي هي
حصه لماهيه فلان المقول بالتشكيك لا يكون داخلا في ماهية افراده الواقع هو عليها بالتشكيك لما سبق من
ان الماهيه واجزاءها لا تكلف وهو هنا على التحريمات بل تبع عليها بالمواطاة قال — والشكله
والمقولات العاشره ليست ماصدقيه الوجود فلا يس مطلقا بابت بل هي عوارض لحصصات الماهيات
اقول — المقولات العاشره هي العوارض التي عرض للمقولات كالوبل بالدهر والجدة والكارع
صوره مطابقة لها وقعت في الدرجة العاشره والتفعل تحت مقولات ماليه والسبه من المقولات
العاشره ليست تماصله الوجود كوجود الانسان وغيره من الجواهر بل بالبعه لوجوده الذي هو معروض
لها في العقل وليس للشيء المطلق وجود مالم يعرض خصوصي يعرض لها فلا شيء مطلقا ما بت بل الشيء عرض
لخصوصيات الماهيات في العقل وله كان الشيء موجودا في الخارج لكان ما سركا لغيره في السبه فحاله
خصوصيه فكون ليس وفلزم التحس قال — وقد تبا ركت عادا واهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة

لا جزء



لا غير وناقي عدم الشرط وجود المروط وصح عدم الضد وجود كالحركة خلاف ناقي لا عدم اقول
لا خلاف في ان لا عدام مماره واما العدميات فقد اختلفوا فيها فذهب قوم الى انها عدميه لذاتها
لانها لو كانت مماره لكانت ما بته والتالي بطل والجواب انا ان اردتم بكونها ما بته على تقدير
تاثير سوتها في الخارج فالملازمه ممنوعه اذ العدم الصرف لا يعطى السوت الخارجي وان اردتم سوتها في
الذهن فالملازمه مسلمه وبين المال ممنوع اذ العدم له سوت في الذهن واحتج المصنف على ان
لا عدام مماره بوجوه آ ان عدم المعلول مستند الى عدم العلة والاستناد الى عدم لا يكون
اليه فلو لم يكن عدم المعلول مغايرا عن عدم علته ولا عدم العلة اقتضى لما كان كذلك ثبت ان عدم الشرط
عامل موجب لعدم المشروط لما ثبت مما مر ان عدم المشروط عدمه ان وجود الشرط عدم غير الشرط لما فيه
فكون العدم الذي هو مناف عدم العدم الذي لا يكون مناقيا فكون احد العدمين مغايرا عن الآخر
آ ان عدم الضد كالسواد غير المحل صح وجود الضد كذا الحركة لما مر فعدم الضد لا يصح فكون
مغايرا عن عدم الضد قال — لم المعدوم قد يعرض له التصديق النوعي والتعاقب
عليه باعتبارين اقول — العدم قد يعتبر مما باعتبار انه سلب الوجود فيعرض للناجه وقد يعتبر مما
باعتبار انه مفهوم من المفهومات لا باعتبار انه سلب الوجود وبهذا الاعتبار يكون معقولا له تحقق في
الذهن وكل ما له تحقق في الذهن فالعقل ان حوه معدوما ما عدم مكن للعقل الحاق الوجود والعدم
بجميع المعقولات فاذا اعتبر العقل العدم من حيث انه معقول تحقق في الذهن كان له ان حوه موجودا
فكون العدم عارضا للعدم والعدم العارض مقابل للعدم المعروض من حيث انه رفع له ونوع له وجب ان له
عدم وهو عدم العدم والعدم المعروض لعدم له عدم آخر وهو عدم عدم فتصدق الموجبه والتقابل بسبب
العدم العارض باعتبارين قال — وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج وان حاز في
الذهن على انه ربما كان في ما لعكس لمتى اقول — لما بين ان عدم المعلول مستند الى عدم العلة
استدرك ان يقال لما كان كل واحد من العلة والمعلول مرتفع لا آخر رفعه وكل واحد منهما كالآخر في ان رفع
كل منهما يستلزم رفع الآخر فاستناد عدم المعلول الى عدم العلة ليس اولى من عكسه فاوجب ما فصله
ان يكون حوا ناقص هذا وهو ان عدم المعلول وان كان مستندا الى عدم العلة في الخارج فانه اذا
رفع العلة بحركة كما لو فرض رفع المعلول بحركة المفتاح وليس ارتفع المعلول بحركة المفتاح ورفع
العلة بحركة اليد وان كان مسلما لا آخر بل المعلول انما رفع لان العلة رفعت فكون العلة علة لعدم
الكلية مع المعلول لا العكس بل جاز ان يكون عدم المعلول في الذهن علة لعدم العلة فيه على انه ربما كان

انى ما يكون عدم المعلول اظهر من عدم العلة فكون العلم بعدم المعلول علة للعلم بعدم العلة فيلتبس
باعتبار التعقل لا باعتبار الوجود فى الخارج ولهذا سى برهانا انيا لانه يعتبر سوت العلة وانيتها والا يعتبر
السبب والتيه سا نفس كما حرره اول بسمى برهانا لميا لانه يعتبر فيه نفس الامر قال
واما ان المراد فى العموم والخصوص من وجه انما يتعاكس عدما قول اى اذا كان بين الاسيا
عموم وخصوص مطلق سا الوجود كالانسان والحيوان المراد فى العموم والخصوص من وجه ما كان كالانسان
اذا وجد وجد الحيوان من غير عكس كان العموم والخصوص متعاكس سى العدم اى اذا عدم العام
عدم الخاص من غير عكس عاد اذا عدم الحيوان عدم الانسان من غير عكس والحاصل ان كل
شيئين يكون بينهما عموم وخصوص مطلقا على العكس اى يكون بينهما خاص مطلقا اعم مطلقا
من شخص لا عم مطلقا قال وضمه كل منهما الى الاحتياج والغناء الحقه قول كل واحد
من الوجود والعدم اما ان يكون بالغيران او لا والاول هو المعقد والثانى هو العنى والمعقد هو الممكن سوا كان
وجودا او عدما والعنى ان كان هو الوجود فهو الواجب وان كان هو العدم فهو الممتنع وهذه القسمة حينئذ اى
بكون الانسان فيها لا محيصان والا معنيان اذ كل وجود لا بد وان يصدق عليه احد هما مع ان الصدق
عليه معا وكذا كل عدم ولا واسطة بينهما قال واذا حمل الوجود او بحمل بالضمة ست مواد
بلاث سى انفسها حينئذ سى المعقول حمل ما على ما هو الرابطة وضعفها هى الوجوب والامتناع
والامكان وكذا العدم قول الوجود يحمل بالضم محمولا كقولنا الانسان موجود ويحمل بالكسر
رابطة يحمل سى اجل قولنا الانسان يوجد كاينا وعلى التقديرين يكون المحمول بسيطا سى المفرد ولا
بد لذلك البسيط من نفس لا مرئى تنفيسى بالكسر ان عبرت سى نفسها ماده وان اعتبرت سى
المعقل سمى جهة وقد يخالف ماده الجهة والمواد بلاث لان نسبة المحمول الى الموضوع ان كانت
بحيث سحمل بعكاك الموضوع على الموضوع عن سوت المحمول فتلك ماده هى الوجوب كنسبة الحيوان
الى الانسان وان كان بحيث سحمل بعكاك الموضوع على سلب المحمول فتلك ماده هى الامتناع
كنسبة سسة الجمال الى انسان وان كانت بحيث لا سحمل بعكاك الموضوع على سوته ولا على سلبه
فتلك النسبة هى الامكان كنسبة سسة الكتابة الى انسان واذا اعتبر العقل هذه الكيفيات سمى جهات
وهى دالة على ماده الرابطة بين المحمول والموضوع وضعفها كما ان العدم يحمل بالضم محمولا كقولنا الانسان
معدوم ويحمل بالكسر رابطة للمحمول اذا كقولنا الانسان اشى عليه المعدم على التقديرين بست مواد بلاث
انفسها بسمى جهات باعتبار العقل كقولنا الانسان سنى عنه الجزاء والحمد ان او الكاتب والوجوب

والامتناع لان على ماده الرابطة والامكان على ضعفها قال والحق ان تعريفها كالوجود
قول اى الحق ان تعريف الوجوب والامتناع والامكان كالحق ان تعريف الوجود اى هذه
اللفاظ غنى عن التعريف اذ كل احد يعرف معانى هذه الالفاظ حق من عرافها الى ذكره والتعريف الذى ذكره
لهذه الالفاظ يجب للفظ لا يجب الحقيقة اذ قد دور اذ عرفوا الوجوب بما يستحيل ان لا يكون ثم يعرف
كما يستحيل العدم والامتناع كما ثم الامكان بعدم الوجوب فكلما دققت وجدت ان كل من الامكان والامتناع
قال وقد يوجد الضم دون الفتح فيكون الصيغة حينئذ لا يمكن انفكاك بعضها وقد يوجد الاول دون الثانى
فالصيغ مانعة الجمع منهما يمكن انفكاك بعضها ومانعة الخلو من اللفاظ الممكنات قول الوجوب
والامتناع والامكان قد يوجد مادة ذاته اى كل منها يجب الذات ويجب يكون ضم المفهوم يجب هذه
كالعدم الى الواجب والممتنع والممكن فحينئذ اى لا يمكن كل احتياج بين الاشياء لا فى الصدق ولا فى الكذب
بل يكون الصادق على المفهوم الواحد منها دون الاخر ولكن كل من كل مفهوم ازاء اللفظ الذى عبر عنه الذات اى
غيره فاما ان يكون تحت يجب الوجود او الوجب فان كان يجب فاما ان يكون تحت يمتنع الوجود
او لا فهذه اقسام بلاثة لا تخرج مفهوم من المفهومات عنها والصدق اما ان يكون منها على سى واحد
فاما هو الواجب لذاته وبه هو الممتنع لذاته وبه يجب هذه الثلاثة يجب هذه العبارة حتى
اذ خرج ان يكون ثم او هو ان يكون المفهوم بحيث اذا التفت اليه من غير الذات الى غيره يجب له الوجود
والعدم معا احتراز بان هذه القيد للمفهوم بالنسبة الى الوجود الخارجى اى العقل يصور المفهوم من
حيث هو هو بحيث لو وجد فى الخارج لم يوجد لا محالة ولكن المفهوم الذى نوض انه يجب له
الوجود والعدم معا وبحيث اذا التفت الى غير الذات الى غيره يمتنع له الوجود فى الخارج فكون
ممتنعا انه فلا بد وان يجب احد هما قبل بلزم على ما ذكرتم ان يكون المقسم هو الذى لا يجب له
الوجود ولا يمتنع لذاته وهو لا يصح لانا نقول ان سلمنا ان المقسم هو الذى لا يجب له الوجود
راجحا على الاخر لا مساويا فلا نسلم ان كل ما هو كذلك فهو ممكن لجواز ان يكون احد الطرفين
والامر يرجع احد المتساويين على الاخر لا يجب ما لم يجب ان يترجح ذلك الطرف الراجح ملا مرجح
لذاته لا يترجح ذلك الرجحان اما ان يمكن طرفا الطرف الاخر او لا يمكن فان لم يمكن طرفان كان ذلك
الطرف ممتنعا فيكون الطرف الراجح واجبا وقد فرض انه غير منهى الى حد الوجوب هف وان
امكن طرفان الطرف الاخر ما ان يكون طرفا نسبة او لا فان لم يمكن فقد وجد المكن المرجح
لا العلة وقد رجح فان المساوى اقوى من المرجح وهو مع الرفع لا سبب فالمرجح اول بان



ان سمع وهو غير الواجب وان كان نظر ما نه لسبب فلا بد ان يكف او لا يكف او يتوقف على
رجحانه على الطرف الاخر او رجحانه على الطرف الاخر موقوف على انتفاء رجحان ذلك الطرف الاخر
فحور انتفاء رجحان ذلك الطرف الاخر فلا يكون راجحا بالذات هف والمفروض سلبه فحور رجحان احد
طرفيه على الاخر لذاته الى حد لا ينتهى الى الوجوب لكن ذلك الرجحان عرف يتوقف ذلك الطرف
اذ لو كان ذلك الرجحان بسبب وقوع ذلك الطرف لا حراوا فان امسى بلزم الدور والا فيتوقف
الوقوع على عدم السبب الطرف الاخر فلا يكون كافيا قال ان دون الحكماء ان الواجب ما يقتضى
ذاته وجوده سا قض بعدمهم ان وجود الواجب عين ذاته اذ السى لا يقتضى نفسه وكذا ازيقتضى غيره على
الاطلاق قول ان وجود الواجب وجود مخصوص والوجود المخصوص يمتنع للمطلق وهو غير لا نا نقول
المطلق ان كان وجود الواجب فوجوده عين ذاته وان لم يكن يمتنع الوجود الخارجى عليه
ان احكام حقيقة الوجود ما دام صفة للوجود ما دام صفة للذات ما لم يتاس سى الوجود فان غير الوجوب
من حيث هو صفة للوجود كان معناه ان الوجود لا يكون من غيره مسمى سواه فاذا طلق الواجب
على الله بهذا الاعتبار يمتنع ان يكون له ذات يمتنع للوجود والا لم يتاس سا قض بهذا الاعتبار
واما اعتبار الوجوب من حيث هو صفة للماهية يكون معناه ان ذاته يمتنع وجوده وبهذا الاعتبار
يكون له وجود معتبر لذاته والا يلزم سا قض عليهم وكل لان الوجود الذى هو عرض ذاته هو الوجود
الخاص والوجود المطلق عارض له وهو غير فيكون الوجود الخاص الذى هو غير ممتنعا للوجود المطلق
وهو المراد من قولهم ان وجوده غير ذاته قال قيل وعلى هذا لم يلزم ان يكون كل موجود ممكن
واجبا لذاته وذلك لان الوجود المطلق عارض للوجود الخاص الذى يكون للممكن ووجوده الخاص
يمتنع لذاته ووجوده المطلق يكون واجبا لذاته احب بان ذات الممكن عين وجوده الخاص فلا
يلزم من امتناع الوجود الخاص امتناع ذات الممكن فالوجود الخاص ملا يكون الممكن واجبا لان
ذاته لا يمتنع الوجود حان قيل يلزم ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا لذاته لانه وجود خاص
يمتنع الوجود المطلق فيكون واجبا لذاته ولا يمكن الواجب الا واجبا لذاته احب ما لا يلزم الوجود
الخاص للممكن يمتنع لذاته الوجود المطلق والا يلزم ان لو كان الوجود للممكن ممتنعا على العموم ليس
كذلك فان الوجود الخاص للممكن يمتنع الى علته فيكون عارضه ممتنعا فيها فيكون الوجود المطلق ممتنعا
الى اخر معيار الوجود الخاص فلا يكون واجبا لذاته والا لكان الطلب كل من الواجب و
الممكن بالذات الى الاخر لان ما بالذات لم يزول بالغير وكل ما يمكن الذات مفتقر الى ان





يصير الواجب بالذات ممتنعا بالذات وبالعكس وكذا الممكن بالذات لم يتاس ان يصير ممتنعا بالذات وبالعكس
وقد يوجد لا والا اى الوجوب والامتناع والامكان بحسب العين فيكون العينة منها على سبيل منع الخلو دون
الجمع سا معقولين واحدا وذلك لان المعقول الواحد يمتنع ان يكون واجبا بالغير وممتنعا بالغير معا
لانه اذا وجب بغيره يكون ذلك الغير متحققا فلا يكون ممتنعا بغيره لان الغير الذى يستند اليه الامتناع
هو عدم الغير الذى يكون الوجوب به فلا يكون العدم حاصلا على تقدير تحقق الغير الذى يجب به فلا
يكون الامتناع بالغير حاصلا وكذا العقول اذا امتنع بالغير يكون ذلك الغير الذى يستند اليه الامتناع
متحققا وهو عدم كالامر الذى يستند اليه الوجوب فلا يحصل الامر الذى يستند اليه الوجوب فلا
يتحقق الوجوب بالغير فيمتنع الجمع بينهما سا معقولين واحد وانما جاز الخلو عنها لان المعقول الواحد
قد يجوز خلوه عن الوجوب بالغير والامتناع كالممكن واجبا بالذات وممتنعا بالذات فان الوجوب
الذاتى والامتناع الذاتى سا فيان الوجوب بالغير والامتناع بالغير وكل من الواجب بالغير والممتنع بالغير
يمكن انفكاكه بان لا تحقق الواجب بالغير فيتحقق عدم علته فيصير ممتنعا بالغير وكذا العكس فقد ظهر
بهذه علته قصر واجبا بالغير والاغير اللذان على ان الممكن الذاتى لا يمكن انفكاكه عن احد الامرين
سا الممكنات يكون الغير سببا على سبيل منع الخلو اذ منع خلو الممكن من احد المعهومات الثلاثة لا على
سبيل منع الجمع اذ كون ما ذكر الجمع من الامكان الذاتى واحد الثلاثة قول ومن ثم قال الواجب
والامتناع بالغير اسم الضرورة واحدهما بالسلب والاجاب وكل منهما صدق على كل احد اذا اعتبر ما
المضاف اليه قول الوجوب والامتناع بشرط كان فى اسم الضرورة اذ الضرورة بطلق على كل منهما
وخلفا ان بالسلب والاجاب فان الوجوب يقال لضرورة الاجاب والامتناع يقال لضرورة
السلب واسم الضرورة سا مل لهما وكل احد من الوجوب والامتناع يصدق على الاخر اذا اعتبر ما
المضاف اليه بان يكون المضاف اليه فى احدهما الوجود جعلى كالاخر معا يقال الوجود اى العدم يصدق والوجوب
المضاف الى الوجود على الامتناع المضاف الى العدم وبالعكس فيقال وجوب الوجود هو امتناع العدم
وبالعكس يصدق الوجوب المضاف الى العدم على الامتناع المضاف الى الوجود وبالعكس ووجود العدم
هو امتناع الوجود وبالعكس واما اذا اعتبر ما المضاف اليه فلا يصدق واحد منها على الاخر اذ لا يقال
وجوب الوجود امتناع الوجود وبالعكس ولا يقال الله وجوب العدم امتناع العدم وبالعكس قول
وقد يوجد الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين فقط اى الخالى الخاص قول الامكان
قد يوجد بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين اى الطرف المخالف وهى الامكان العامى وانما سمى العامى

لان العرف العام يستعمل الامكان بهذا المعنى والامكان بهذا المعنى يسع الضروري كما نحوي الضروري
الجانب المواجي والامكان الخاصي وكل لان الامكان العامي اذا اعتبر بالنسبة الى سلب الضروري
عن جانب الصدق سمي بهذه الطرق المواجي اعني ضروري العدم والامكان الخاصي اذا صدق على
كل من ضروري العدم والامكان الخاصي سلب الضروري عن جانب الوجود واذا اعتبر بالنسبة الى سلب
الضروري عن جانب العدم يسمى ضروري الوجود والامكان الخاصي انما يسمى الخاصي لانه هو الذي
اعتبره العرف الخاصي اعني طرفي الحكاما والخمار المواد في الثلاث حتى هذا الامكان وانما اعتبر
الحكما هذا الامكان لانهما وجدوا ان امكان يستعمل في سلب الضروري وكان للاخ الذي لا يكون
احد جانبيه ضروريا حتى هذا الاسم اصطلحوا على تسميته هذا الملاح بالامكان قال واذا نسبته
بالسبب الى الاستقبال والاستمرار العدم في الحال وكل لاحتمل النقيضان اقول الامكان يعتبر
بالنسبة الى الاستقبال وهو ان يكون الاعتبات الى سلب الضروري عن جانبي الوجود والعدم في
زمان الاستقبال وان نلتفت الى حال التي في الماضي او الحال فاذا كان التي عن ضروري الوجود
والعدم في اي وقت فرض في الاستقبال سمي ممكنا بالامكان الاستقبالي وانما اعتبر هذا النوع
لان ناسب الى الحال او الماضي من الامور انها اما موجود فكونه ضروريا بحسب الوجود واما
معدوم فكونه ضروريا بحسب العدم فالبتة في على ضرورة الامكان بالنسبة الى الاستقبال من الممكنات
التي لا تعرف حالها من الوجود والعدم والاستمرار في امكان الوجود في الاستقبال العدم في
الحال والملازم ان شرط في امكان العدم في الاستقبال الوجود في الحال لانه لو لم يشترط الوجود
في الحال في امكان العدم في الاستقبال لجاز الترجيح بلا مرجح لانه اذا ارجح الوجود الى ضروري الوجود
ارجحه العدم الى ضروري العدم فحمل الوجود في الحال ما دام للامكان في الاستقبال دون ترجيح بلا مرجح
واذا اشترط الوجود في الحال في امكان العدم في الاستقبال يجوز ان يكون الوجود في الاستقبال ممكن
العدم فيه ملازم ان شرط الوجود والعدم في الحال في امكان الاستقبال تحتمل النقيضان قال
واللائم اعتباره بقصد فيها على المنع والستالة التركي اقول الوجوب والامكان و
لا امتناع اعتباره بالنسبة موقوفة بين تصوره وجود الخارجي وليس لها كموقوف لا عيان
لوجوه بعضها مشترك بين اللائم وبعضها مختص بواحد واحد اما المشترك فوجهان آن هذه
كلها موجبة تصدق على الموجود المنع تصدق عليه انه ممتنع الوجود وواجب العدم والموجود الممكن
تصدق عليه انه يمكن الوجود والعدم واذا صدقت هذه كلها موجبة على الموجود يجب ان لا يكون موجودا

الاعيان



لا عيان لاستحالة اتصاف المعدوم بما هو وجودي بما هو وجودي فيها وهو نظر ان صدق الشي على المعدوم لا يعني ان يكون موجودا
قوله لاستحالة اتصاف المعدوم بما هو وجودي بما هو وجودي في الخارج قلت لكن ان يكون طبيعة واحدة بعض افراد
موجودا وبعضها موجودة فصدق تلك الطبيعة على الافراد الموجودة والموجودة معا عيان رصد قبالها على
كل افراد يكون موجودة ما عيان رصد قبالها على الافراد الموجودة والموجودة معا غير كالانسان فان بعض
افراده موجودة وبعضها معدومة مع ان الانسان صادق على الجميع فالانسان ما عيان رصد قبالها على
كل افراد الموجودة يكون موجودة اما عيان رصد قبالها على الافراد الموجودة والموجودة معا لا بد منه
اتصاف المعدوم بما هو وجودي في الخارج ولا كون تلك الطبيعة معدومة معا بيان له كانت هذه
كلها موجبة منعقدة لا عيان لكانت مساوية لقولنا كل الوجود والعدم عنه بالحمل صفات موجودة غير
ماهيتها فاتصاف ماهيتها بها موجودة لا يتوقف على وجودها لان وجودها التي وهو خلف قال
ولكان الوجوب سوتا لزم امكان الواجب اقول هذا دليل مخصص الوجوب بقوله لو
كان الوجوب شيوعا اي موجودا ما لا عيان لكان الواجب ممكنا والتالي باطل لامتناع الخلف
بيان الملازمة ان الوجوب اذا كان موجودا ما لا عيان يكون ممكنا لانه صفة الصفة موصوفها اي الغير
الذي هو موصوفها المعقول الغير ممكن واذا كان الوجوب ممكنا يكون الواجب ايضا ممكنا لان
الواجب انما هو واجب بهذا الوجوب الممكن فاذا كان ذاته التي واجب ممكنا يكون الواجب
ممكنا لامحالة لانه يلزم من امكان الصفة امكان الموصوف فان الصفة لكونها محتاجة الى
الموصوف ممكنة والموصوف جائز ان لا يحتاج الى غيره فلا يكون ممكنا فلا يلزم من امكان الصفة الى
هي الوجوب امكان الموصوف الذي هو الواجب لا ما نقول اذا كانت الصفة ممكنة كان
الموصوف من حيث هو موصوف ممكنا لا من حيث هو موصوف فان الصفة متعلقة الى
نحوي الصفة الممكنة فيكون من تلك الحيثية ممكنا فالواجب من حيث هو واجب متعلق الى الواجب انما
هو واجب باعتبار صفة الوجوب فلو كان الوجوب ممكنا كان الواجب من حيث انه واجب ممكنا فان قيل
سلمنا ان الواجب من حيث انه واجب ممكن لكن هذا غير مجد لانه نختار ان يكون الواجب من هذه
الحيثية ممكنا ولكون ذاته واجبة لان امكان التي من ارتفاع نقيض الوجود الخاصي امكان ذاتي التي
لا محالة لو كان من هذه الحيثية ممكنا لكان من هذه الحيثية جائز الزوال مجوزا ان يزول وصف الوجوب
عن ذات الواجب فلا يكون الذات واجبة وبلازم امكانه لانا نقول لا نسلم انه اذا كان من هذه
الحيثية ممكنا كان من هذه الحيثية جائز الزوال وانما يلزم ذلك ان لو امكن علة الوجوب هي الذات التي



علة ذاته والفرض زوال الوجوب وان كان ممكنا لانه سبب امتناع زوال علته التي هي الذات
واجب فان علة الوجوب لو كانت هي الذات لزم تقدم الذات على الوجوب بالوجوب والوجود
ضروري تقدم العلة على المعلول بالوجوب والوجود فحينئذ ان يكون الواجب وجوب اجوا وتقدم
الوجوب على نفسه وكلاهما خلف وان كانت علة الوجوب غير الذات بلازم ان كان
الوجوب على الذات فحينئذ لا امكان فسلم الوجوب بعض الآلهة وجوب واللا وجوب فحينئذ
لا نسلم صادق على المعدوم فحينئذ لا يلزم ان يكون الوجوب وجودا فحينئذ لا نسلم ان اللا وجوب
عدمي قوله لانه صادق على المعدوم فحينئذ نسلم صدقه على المعدوم لا نسلم ان يكون عدميا
بحيث لا يكون اعم من المعدوم فحينئذ نسلم صدق على المعدوم فحينئذ لا نسلم ان يكون عدميا
فقط بحيث ان يكون بعضي افراده موجودا او بعضها موجودا فلم نسلم فحينئذ لكن لكن لا نسلم ان بعضي
العدمي يلازم ان يكون وجودا بحيث ان يكون كل من بعضه عدميا ما فان اللا ممكن بالامكان
الخاصي لصدقه على المنع عدمي والممكن الخاصي لا يصدق على المعدوم الممكن عدمي قال
ولو كان الامكان بمعنى سلب الضروري عن الجانبين لزم امكان المنع والتالي بط اما الملازمة
فلانه لو كان الامكان بمعنى سلب الضروري عن الجانبين لكان المنع ممكنا لان المنع ليس بضروري
الوجود ولا ضروري العدم واما بطلان التالي فلانه لو امكن المنع لامكن ان يكون المنع موجودا
في الخارج فحينئذ يكون المنع موجودا مع ان كل موجود في الخارج فهو ممكن بالامكان الخاصي
وكل ممكن بالامكان الخاصي فهو واجب بالغير فحينئذ يكون المنع واجبا بالغير وكل واجب بالغير
فهو ممكن بالامكان الخاصي فحينئذ يكون المنع ممكنا بالامكان الخاصي وهو خلف قال
ولو كان الامكان سوتا لزم سبق وجود كل ممكن على امكانه اقول هذا
دليل مخصص بالامكان بمعنى سلب الضروري لو كان الامكان سوتا لزم سبق وجود كل ممكن على امكانه والتالي
بط اما الملازمة فلانه لو كان بعض الاعيان ممكنا لصفة للممكن فيكون الممكن متقدما بالوجود
على امكانه فيكون المعدوم الموصوف على الصفة بالوجود وانما سبق بطلان التالي فلانه لو كان الممكن
متقدما على الامكان بالوجود يلزم ان لا يكون الممكن ممكنا حال الوجود وقد فرض الامكان
قال والعرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لا يعني سوتا اقول هذا جواب
دليل على ان الامكان موجود بعد سرت لو لم يكن الامكان موجودا لم يكن فرق بين كون الشي
ممكنا والحال بط لا بالعرق به الامكان وبعدم الضروري اما الملازمة فلانه لو لم يكن بالامكان
لكان معنى فلا يكون بين نفي الامكان والامكان فرق قوله اذ لا عدم لا سما ر بعد الجواب اما لا

حاز ذلك لجاز عدمه بالنظر الى الموجود فزال ما بالذات حب الغير فلم يكن لاعلاب قال
وعرض لامكان عدمي باعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية وعلتها وعدا عتبارها بالنظر
اليها بحسب ما الفوه لاما قاله بن الامكان والعزى اقول لامكان انما عرض للماهية من
حيث هي هي لا باعتبار وجودها ولا عدمها ولا باعتبار وجود علتها وعدمها لان قال لامكان انما
يعرض للماهية المكنة بالقياس الى الوجود والعدم لكنه مستنبع هو لكم انما يعرض لها من حيث هي
هي لا باعتبار وجودها ولا عدمها لان اقول لامكان وان كان عروضه بالقياس الى الوجود
والعدم لكن لما لم يكن بحروضه بالقياس الى الوجود والعدم بالنظر الى الماهية اي بالنظر الى ان
الماهية موجودة او معدومة من الامور التي قد يكون ماهيتها موجودة وقد يكون معدومة لكن لما
حاصل للماهية واعتبار كما ان شرط في الامكان دون الباقي وبهذا اعتبار الوجود او العدم
بالنسبة الى الماهية او علتها لعرض لها ما بالوجوب بالغير والعزى ما بالامتناع بالغير اذا الماهية
الماهية اذا وجدت علتها عرض لها الوجوب بالغير اذا باعتبار وجود علتها وعدمها لان الماهية
اذا وجدت علتها عرض الوجوب بالغير اذا باعتبار وجود الماهية وعدمها عرض الامتناع بالغير
وجود العلة بعرض الوجوب بالسابق وكلاهما وجوب بالغير والاعم عدميا لماهية وعدم علتها
عرض لها ما مناع بالغير والاخص ما هو من الامكان والعزى الوجوب بالغير والامتناع بالغير لانكس
كما ان عرض له الوجوب بالغير والامتناع بالغير بالنظر الى وجود علته او عدمها وعرض له الامكان
بالنظر الى ذاته بل الماهية من الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي والامكان الذاتي كما سبأ ٥
قال وكل ممكن لعرض ذاتي والاعكس اقول الممكن وجد يكون ممكن الثبوت بما
ذاته كالجواهر وقد يكون ممكن الثبوت لمن اجو وكل ممكن لعرض اي ممكن الثبوت لمن اجو ذاتي
اي ممكن الثبوت لماهية لان الامكان ثبوت الشيء لشيء ما دامت الذات ثبوت الشيء لذاته والامكان
الذي ممكن كل ماهو ممكن الثبوت في ذاته ممكن العروض لمن اجو ذاتي لان الجواهر ممكن الثبوت لها
ذاتها ولا يكون ممكن العروض لمن اجو قال واما الجوهر الممكن موجودا طلب العلة
وان لم يعرض عرض وقد يعرض وجودها الحادث فلا يطلبها بما انه جوهر بل بما انه حادث كيفية الوجود
علته مراتب اقول اختلف الناس في ان علة افتقار الممكن الى المؤثر هي الامكان او
الحدوث فذهب جمهور العقلاء الى ان علة الافتقار هي الامكان واختار المصنف هذا وذهب جماعة
من المتكلمين الى ان علة الافتقار هي الحدوث وذهبت طائفة الى ان علة كل افتقار عروض الامكان
والحدوث وذهب طائفة الى ان علة كل افتقار هي الامكان بشرط الحدوث والحق عند المحقق





يوجوه آ انا اذا انتفينا الى العقل الممكن الموجود علمنا ان معقولا الى العلة فطلبنا علته وجوده وان لم
يكن مصورة منه كون علة لكن علة الافتقار الامكان لما علمنا افتقاره عند تصور الامكان
فاطلبنا علته لموجود تصورنا كمكان والتالي بقسميه باطل الاول لانا نعلم بالضرورة ان الحادث لا يكون علة
علة ولا شرطا لا ما قد يتصور وجوده الحادث ولا يطلب علة وجوده وكل ما الى تصور امكان و
جوده الحادث لانه اذا تصور امكان وجوده الحادث لم يعقل انه عرض له وجب فلا يتصور
ان علته آج الحدوث عبارة عن سبوقه الوجود بالعدم فكون كونه الوجود متأخرا عن الوجود الذي
عن كما يحكم المتأخر عن افتقار المتأخر عن علة الحادث ما دام الحادث موجودا
عن الافتقار فلا يكون علة له ولا شرطا بها وعورض بان الامكان صفة للمكن يعني بالمكن
الى وجود فيكون متأخرا عن الوجود فلا يكون علة للافتقار المتقدم عليه مراتب الحدوث ما الامكان
صفة لماهية الممكن من حيث هي هي من غير اعتبار وجودها وعدمها فلا يكون متأخرا عن وجود الماهية
الخارج بل صفة للماهية من حيث هي سوف على اعتبار وجودها وعدمها فلا على اعتبار وجودها وعدمها
قال والحصر لانه اما ان الطرف بالنظر الى ذاته او لا يكفي الخارجة لان فرضنا بحيل
المقابل فلا من كانتهاء الى الوجوب بالسابق والمحقق بوجوب الحرج الاخير وعلى قصد بعلته اول
لا صورة اولية لطرف الحدوث الممكن بالنظر الى ذاته لانه لو تحقق اولية احد الطرفين لذاته فان لم يكن طرفان
طرف لاخر اي لكان ثلاث ان امكن لا بسبب بل رجح المرجح بلا سبب وهو اقبح عند العقل
بالسبب سببا رجح احد المثلين وبرجح مرجح او سبب فان لم يصر ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب
سببا وان صار اولى مرجح حينئذ الطرف الاول لذاته فيزول ما قالت بالمقابلة وهو ممتنع فلا بد ان لا يوجد
الطرف من مرجح غير ذاته ولا يكفي العلة الخارجة بما يجب صدور الممكن من المرجح لانه لو كان يجب
على ممكنا آخر لا يحتاج لامتناع ملاحظة العقل الطرف الاخر المقابل له فيحتاج الى مرجح ولا ينتهي الامر
آج فلا بد من الانتهاء الى الوجوب فنقول انه لا يكفي العلة الخارجة ما يجب صدور الممكن عنها
وهذا هو الوجوب السابق على الوجود لانه وجب ولا يوجد احد الممكن بالنظر الى ذاته
وجوبا حوالان كل ممكن موجود وجب وجوده لغيره فهو موجود او سمي هذا الوجوب بالوجوب اللاحق
لان لحقه بعد الوجود وهو الذي سميه المتقدمون الوجوب بشرط المحمول والاحق قصد بعلته عن هذه
الوجوب فان كانت موجبة كون المحمول فيها بالفعل فيلحقه وجوب الوجود
وان كانت سالبة كون المسلوب فيها بالفعل فيلحقه وجوب العدم وقد يرجع بعض آج قبل هذه
والاصوب كما قلناه فقوله والذي ما يحتاج الممكن صدر قبل وهو زائد لان هذا الحكم قد ذكر في الحج هذا





هذا الفصل مع ما سبق به قال والامكان لازم كما يجب الماهية اوسع وجوب الفعلان عبارة
حوله العدم وبحسب بالذات وبسببه الوجوب الى الامكان لسببه تنال الى بعض اقول لامكان لازم ما هيه
الممكن لانه لو لم يكن لازما كان لعكسه عنها فيكون ماهيا لممكن ما هيا او ممنعة فيلزم الخلف بخلاف الوجوب
بالغير والامتناع بالغير فانه لازم ما هيه الممكن اذ كل ما سنفا آ الوجوب بالغير عند سنفا آ العلة وكذا الجواز الصفا
كما سنفا ما هيه عند وجود العلة ووجوب العلة يجب الاخير بعارية حول الحدوث فلا سنفا ما هيه الامكان
ما هو عرض لازم ما هيا لممكن لانه سكن عنها عند عروض عدم العلة ونسبه الوجوب الى الامكان نسبة تنال الى بعض
فان الوجوب بالغير اذا حصل عند الماهية بالفعل لخلاف الامكان فانه ما دام يجارين الوجوب يكون موجودا
بالقوة قال والاستعداد قابل للشدة والضعف وقد يوجد الامكان بدونهما عرض الامكان
الذاتي اقول الامكان اما ان يعزى بالنسبة الى ذات الممكن وهي الامكان الذاتي واما ان
يعزى بالنسبة الى غيره من الوقوع وعدمه بحسب حيثيات وقوعه وعلتها وبحسب ارتفاع كثرة مواقعه و
قلتها وهي الاستعداد ويخصص بسببه الامكان الوقوعي والاستعداد عرض لازم للممكن فانه قد يوجد الممكن
كاستعداد الانسان مع حاد العلة معلما وقد تعدم فيها كما سنفا آ استعداد الانسان عنها اذا فسدت
صورة العلقة وبحصل فيها صورة المضغة بل كلال احراقها واكل بعضها على البعض وهذا الامكان لا استعداد هي
عليه امكان الذاتي لان الامكان الذاتي غير قابل للشدة والضعف بخلاف امكان الاستعدادي فانه
قابل لهما فان الاستعداد البطيء اشد ضعفا من استعداد العلقة لها واستعداد الانسان للكتابة
اشد واقوى من استعداد البطيء لها قال والوجود ان اخذ عرضا سوق المؤثر فعدم واذا
فجاءت اقول اراد بعدم الوجود عند اعتبار الفرد الحادث فعال الوجود ان كان عرضا سبوقا بعدم
او بالعدم فهو قد يوجد وان كان سببه قائمة او بالعدم فهو حادث قال والسبق
وحالا ما بالعلة او بالطبع او بالزمان او بالرتبة والعلية او بالشرف وبالذات والحصر
استقرائي اقول لما ذكر السبق شرع في تعريف الحدوث والحادث اشار الى اقسامه واقسام
مقابله ان المعية والتأخر واقسامهما سبق حكمنا ان احكامنا على ان الحكم آ السبق بالعلة
وهو سبق المؤثر الموجب على معلوله كسبق حركة اليد على حركة المفتاح ب السبق بالطبع وهو
كون الشيء بحيث يحتاج اليه في وجوده ولا يكون موجبا له كسبق الواحد على الاثنين وعدمان سكنا في
معنى واحد وهو السبق بالذات والمعنى المشترك انه ان يكون الشيء بحيث لا ان الحرج بحقيقة لا يكون الا حرج
محتاجا الى دخل الشيء ما يحتاج اليه هو السابق بالذات ولم يحتاج الشيء الى ان يكون الشيء الحرج الله على الاطلاق

من السبعة محفوظ من ماهو بها المضاف لماهية اهو المراد من قوله ومحفوظ لاضافة من المضاف في النوع
معنى ومحفوظ لاضافة الى من السبعة في هذا النوع من السكنى من المضاف من اعني من ماهو بها المعاليس
لماهيات اذا كان آسا تعاقل ب بالعلة وج على د بالطبع فا اول بالسبق الى الاضافة
الى ج لان السبق بالعلة اول بالسبق بالاضافة بالطبع فهذا كاضافة الى بين ا و ج
ح هذا النوع والسكنى وهو لا وليه محفوظ من ماهو بها اعني ماهو ب عن آ و ماهو ج عن ح
بالعطف لاضافة الى من السبعة من كاوله من الاضافة اعني ماهو ب عن آ و ماهو ج عن ح
وهذا ما فهمته فاعلم ما ذكر انه النوع الاخير من السكنى وكل ماهية مقول على الاشياء بالجهات الى
بالسكنى اشتمل جنسه للاشياء كما سنوف فالقدر المقول على جزئه كاضافة الجزء بالسكنى لا يكون جنسا لها
وكذا المعية والاكثر بالنسبة الى اضافتها قال والقدر دائما يعارض زمانا او مكانا
او عرضا والقدر والحدوث الحصلان لا يعرضان الا زمان او مكان او حاله التي تحقق اول
اعلم ان عروض القدر لذات القدر لاجل عروض زمان او مكان او عرض لا يعرض الا لما هو حدث
واما اذا نظرنا الى ماهو القدر من حيث هي لم يكن متوقفا على عروض القدر بالزمان انما يعرض القدر من
حيث وقوعه في زمان اول ووقوعه في زمان اول امر عارض له والقدر بالزمان انما يعرض القدر من
حيث كونه اقرب ماهو مبدأ لعارض او كانت لوجوده وصوره ما بالطبع ان كان له ذلك او بالعلة ان كان
يعرض لماهية العالم بسبب ما يرتبط الى المعلول والقدر بالطبع انما يعرض للمتقدم بالطبع بسبب كونه محتاجا
الى والقدر بالعرف انما يعرض للمتقدم بالقدر بالعرف باعتبار القضية واما عروض القدر لبعض اجزاء الزمان المعروضة
لذاته للامر الحادث عن كونه بحيث يسبق الحادث الذاتي الى بعض اجزاء الزمان الذي يعرض
حتى ما سوى ليس يتحقق الا في المتغير بالزمان او ما لوليه او بالعرف بمثل ان يصير العارض ماهيا وهو هو
ان لم تعرض لموجود هو امر عارض لا يمنع ان يتحقق عن الذات واما القدر بالذات فلا يمكن ان يعرض
ما هيا وهو هو لان المتقدم لموجود ما ان كان عارضا للذات لكن ليس امكانه كذلك عرضا وانما يحال
لذاته القدر بانه الذي يكون ما يستحق الوجود والقدر والحدوث بطلان على المتباينين للوجود ويستحيلان
الحقيقة وهي بطلان على معنى الجزء وليس ما ان القدر والحدوث بالجزء الاعم القدر الذاتي فهو ان يكون ماهيا
في زمان وجودي اكبر ما هي في زمان وجود ذلك الزمان وهو آنا الحدوث الذاتي فهو ان لا يكون ماهيا
في زمان وجودي اكبر ما هي في زمان وجود ذلك الزمان وهو آنا الحدوث الذاتي فهو ان لا يكون ماهيا
القدر الذاتي والقدر الجزء وح يجب ان يحمل المتقدم على المعنى المتقدم وهي التي لا يمكن ان يسدل الحادث الزمني
لتسبيح لان القدر الذاتي الجزء لا يكون سببا انفصال حتى اللهم لا كان يحصل موجود المتبع العدم لا الوجود
وعلى هذا ان يكون المراد بالقدر الذاتي القدر الذاتي يكون ح لاحكاك الى الوجود الذاتي احكاك بالعدم الذاتي
لان القدر الذاتي والوجود الذاتي متلازمان معا كانا ويكونان معا مقترنا لاحكاك والوجود
الجزء اعم مطلقا من القدر الجزء والباقي نسب لساق الكلام لانه ذكر سابقا بحث القدر والحدوث
والاول اذ يجب لا تصطلاح جان نتعارف بالقدر والقدر الذاتي والجزء عرف معارف عند اهل العلم قال
وتسجيل تصدق الذاتي على المركب والا يكون جزء من غيره لا يريد وجود علة ولا كان ممكن الوجود
المعلول هو المعلول بالسكنى اما الخاص بلا يمكن طبيعة بوعيه كما سلف فيما اختلاف جوهرانية
ح العروض وعدمه ما تقرر انما هيه وحيث عن ح الوجود عن معقول والبعض بالعامل ظاهر البطلان
اول وذكر الوجوب الذاتي خواص منها ان يستحيل ان تصدق الوجوب الذاتي على المركب
لان كل مركب مفتقر الى اجزائه التي عرفه والمفتقر الى الغير ممكن والوجوب الذاتي لا تصدق على الممكن
فان قيل هذا يدل على عدم صدقه على المركب من الخارج والادل على عدم صدقه على الكل
في العقل فجوابه ان يكون الواجب انه تارة في العقل مركبا لا محالة لا نجد ان يكون من الخلوع كما ان
المركب العقلي ان كان مطابقا للخارج بالمركب في الخارج والا بالمركب الجهل لا يتعقل
لانه ان التركب في العقل اذا لم يكن مطابقا للخارج ح بالمركب الجهل وانما بالمركب الجهل ان لو كان مركبا
الخارجي ولم يكن في الخارج وهو ممنوع فان المركب العقلي لا يعصى حكم المركب في العقل فجاز ان
يكون المركب في العقل لا يجد في الخارج في العقل مركبا في الخارجي لا محالة لا يعني المركب في
العقل الا يعني في الخارج بالمركب ان يكون صدقه بان عليان مطابقان لمن بسيط وهو ح اذ مطابقة
احدهما ليس ان يطابقه كالحيوان لانسان فان الحيوان لو كان كل ما هو الصورة مطابقة للبسيط و
ليس كذلك فان جزء الصورة مطابق للبسيط لا كل منها وهو غير سجيل الحيوان والحيوان الوجود
لا يدرك في الانسان ما هيه ذلك الشيء لان كل ما هيه ناسوا لا يعصفه لا كان الوجود ملوسا يدرك
عرفي ما هيه ذلك الشيء ملم يكن ما هيه ناسوا لا يعصفه ما هيه والمفتقر في الخارج في العقل
الى ان يحصل عن عصفه فيكون مركبا في العقل لا محالة لا يجوز ان يكون مركبا من امرين
متباينين في العقل ويكون المجرد مطابقا لاحد المتباينين للبسيط في الخارج لا ما يقول ان العقل
للخارج في تحصل ذاته الى هي الوجود الخاص الى امر من يقوما ما دلا ما سه اكل لم في الجزء ذاتي لا





احوال القدر كون القدر والحدوث الحقيقي تحت بعد منهما الزمان فستقل الكلام الى هذا الزمان
وعلم التنس والحدوث الذاتي محقق وذلك ان الموجود والموجد لا يضافه وجود بالذات على
وجود وذلك ان الموجود بالغير لما عدم دائما من حيث هي معرض عن الغير لا يستحق الوجود ولا انه
يستحق لا وجود فان الا وجود له ايضا من الغير واما وجوده فهو بحب الغير فلا يستحق وجوده
من دائما وجوده من غيره فكون لا يستحق قبل الوجود الذي هو حال من انه قبل وجوده الذي هو
حال عن عيسى قبله بالذات لان ارتفاع حال التي بحب دائما مستدل ارتفاع دائما وكل مستدل
ارتفاع الحال التي لا يكون بحب الغير واما ارتفاع الحال التي يكون بحب الغير لا بعض ارتفاع الحال التي
يكون الذات قبلوا وجوده مسبوقا بالاستحقاق الوجود وبعدما ذاتا وهذا احدوث الذاتي وكل
ماهو واجب بالغير لا يكون على الحدوث الذاتي هذا قال والقدر والحدوث اعتبار ان عقليان
يستطاعان بسقاط كل اعتبار اول وهو الحقيقي ان ان القدر والحدوث اعتبار ان عقليان
يحصلان ح العقل عند اعتبار ماهو الوجود والقدر وعند اعتبار ماهو ماهو الوجود
لا عيان وهذا طلوبة المتكلمين ان انهما موجودان موجودان ح الخارج زائدان على الوجود
والذي يدل على ان مباح وجود هما ح الخارج انهما وجدا ماهو موجود في الخارج وجدا ان اولا وانظر
بينهما والبال بط كما يلزم حدوث القدر ذاتا ول يتحقق التنس وكذا الوجود والحدوث الحادثان وقدم
والبال بط كما يلزم قدم الحادث وكان ان الوجود التنس عان سبل لو كان عقليتين يلزم التنس بينهما
ذكر انه بان القدر والحدوث قد يعرضان العقل حتى هما حالان لعرضهما وهذا كما عبار لا عرضان
وجود هما فضلة على وجود هما الى على القدر والحدوث قد يعرضان حتى هما وجودان بمثله هذا عبار
ح انسبهما محور ح ان عبر القدر والحدوث لما فاتح يكون هذا كما عبار للقدر والحدوث حدوث الى سقط
اعبار العقل والا يمكن ان العقل ان يعرضهما ما عبر انهما بشرط التنس ما عبار انقطاع العقل قال
وهو صدق الحقيقة منهما هو الذاتي والعرفي اول اي بصدق حقيقة القدر والحدوث ح الوجود
وذلك لان الموجود اما ان يسبقه العدم او لا والاخير لا يحصر فيهما ولا الخلو عنهما وكذا العدم مقصل حقيقي
الوجود بالذاتي الوجود العرفي ح الوجود اذ ذلك هو وجود اما ان يجب له ذاته او لا يجب له ذاته
والحكم اما ان يجب له ذاته او لا يجب له ذاته على سبيل منع الجمع
فان لا يكن مسلوب احدهما ح لا حصر فيصح المركب منهما وان كان احدهما محالا فلا يخلو اما ان
يكون احدهما محالا في الاخر او بالعكس والاول باطل لان الواجب لذاته ان كان هو المحال ح يلزم
لا يجاب والا يكون لوازمه وغيره مستحيلا عن الاخر فلا يصح ان يكون الوجود لذاته ح لا يلزم
كان للمحال هو الواجب وهو مستحيل على التقدير يكون المحال يكون الواجب هو الموجود وكل ما كان حصر
هو العرض فلا يحصل منها حصول واحد حقيقة لان ما يحصل منهما حقيقة اعتباريه لا ح يكون الواجب
الذي هو المحال مستقلا لوجوده ويحصل والا لو عرض لم يحصل فلا يحصل منهما حقيقة واحدة لا محالا بالاعتبار
وقد عرض كلاه هذه من خواص الوجوب الذاتي انها هو واجب بالوجوب الذاتي لا يريد وجود غيره
لان كان الوجود حصوله لا يدان الم الوجود ما يكن موجودا وان قارنه يكون حصوله والحصول يتوقف ان
الذي هو غيره والمتوقف ان الغير ممكن فكل ممكن الوجود ممكنا وكل ممكن الوجود يكون الواجب
على ما قدم افتقار واجب الوجود في وجوده بل غيره وهو ح وان كانت حقيقة الواجب ما فان يكون موجودا
في الوجود حال كونه ليها موجودة وحال كونه ليها موجود فان كان آ فاما ان يكون موجودا هذا الوجود
فلو وجد لكن على نفسه وان كانت بعرضها الوجود يكون الواجب وجود اهو غير الكلام في ذلك الوجود
كالكلام في آ فيلزم التنس وان كان ب وهو ان يكون موجودا حال كونها موجودة وهو الحق ح لانا
بينا بالضرورة ان الموجود في ضمن ان موجودا الوجود ما دكل ان يكن لا سنة لان ما علة الله على وجوده
قوله الوجود المعلول هو المقول بالسكنى جواب معارضة الدليل الذاتي على ان وجود ليس زائدا عن وجوده
ان وجود معلول لان وجود هو الوجود المسمى المعلوم بالذهن وما هو غير معلوم به والمعلوم غير معلوم
معلوم موجود غير ماهو والمراد الجواب ان الوجود المعلوم هو الوجود المسمى المقول بالسكنى على الوجود
الخاص ووجود الممكن وهو ح اجماع صوح وجود الخاص ووجود الممكن لان المقول بالسكنى على الجزئيات
يكون حقيقا جانبها والوجود الذي هو عين حقيقة الشيء الخ هي عن علة ما هو وجوده الخاص به الا ترى انه لا
لا يمكن ان يحمل على غيره فلا يلزم من صحاره الوجود المشترك بحصة صحاره وجود الخاص الذي هو
معروض له قوله وليس طبيعة بوعيه جواب عن دليل آخر على ان الوجود زائد عن الوصول ان الوجود

مشترك بين الواجب والممكن فهو من حيث هو اما ان يقتضي المعروضية او اللامعروضية او لا هذا ولا ذاك وأيا
يقتضي المعروضية في الواجب ايضا وثبت يقتضي اللامعروضية في الممكنات ايضا وثبت يقتضي ان يكون كل من
المعروضية واللامعروضية بعلة فيعدم المعروضية في الواجب لعلة هي اخص عنه لان المحتاج الى العلة
المعروضية واما اللامعروضية فلا يحتاج الى علة بل يكفي فيه عدم سبب المعروضية وارد عليه بانه
يحتاج الواجب الى علة علة المعروضية وهو غيره فيفتقر الواجب الى غيره هف ويمكن ان يقال انه
لو كان عدم المعروضية لعدم علة المعروضية لكان واجب الوجود محتاجا الى عدم علة غيره وهو
الواجب والجواب عن الدليل ان الوجود ليست طبيعة نوعية حتى يلزم تساوي افراده في العروض
واللاعروض لانه مقول بالتشكيك على افراده التي هي حصصه فلا يلزم تساوي افراده التي هي حصصه
في المعروضية واللامعروضية لاختلافها بالماهيات والعمر النور المقول بالتشكيك على الانوار فان نور الشمس
يقتضي ابصار الاعشى قيل لا نسلم ان الوجود مقول بالتشكيك ولئن سلم فالتشكيك لا يمنع تساوي الافراد
في تمام الحقيقة لانها اي الافراد يكون متساوية في تمام الحقيقة فلا ثم اما ان يكون مشتركة بين الحقيقة او لا
وأيا ما كان يوجب التركيب وثبت يوجب المباينة الكلية بين الوجودين وقد بان فسادهما وانما المقول
على الاشياء بالتشكيك لابد وان يكون من عوارضها فالمعروضات ان تماثلت او تجانست باعتبار
لزم التساوي او التركيب وقد بان فسادهما وان تباينت كانت كل منها مباينا بالحقيقة للآخر
وصار كالكلام في مفهوم هذا العارض وهو عين المدعى والجواب عن آ انا بينا ان الوجود مقول
بالتشكيك على الوجودات واما قوله ولئن سلم فالتشكيك لا يمنع تساوي الافراد في تمام الحقيقة فقط
قوله ولا يلزم التركيب او المباينة الكلية قلت المباينة الكلية في الحقيقة لا يلزم عدم اشتراكها في الوجود
فان التساوي في الحقيقة لا يستلزم الاشتراك في العارض فجاز ان يكون الوجود الذي هو عين
حقيقة الواجب مباينا بالكلية للافراد التي هي وجود الممكنات مع اشتراك الجميع في الوجود المطلق
الذي هو عارض لكل الافراد واما قوله وان تباينت المعروضات كان كل منها مخالفا للآخر
بالذات وصار الكلام في مفهوم هذا العارض وهو عين المدعى مع انه مناف لما قيل اولا فباطل وذلك
لان المدعى ان وجود الخاص عارض زائد على ماهيته كالوجود الخاص للممكنات وهذا لا يلزم من
التشكيك من مباينة المعروضات بالكلية بل التشكيك يقتضي كون الوجود المطلق زائدا على الوجودات
الخاصة والمباينة في المعروضات يقتضي مباينة الوجود الخاص للواجب لوجود الممكنات وهذا
لا يستلزم كون الوجود الخاص عارضا في الواجب كما في الممكنات والمدعى ليس الا ذلك فقوله

وباثر



وبانه الماهية من حيث هي في الوجود عين معقول جواب اعتراض على الدليل الذي ذكر على ان وجود
الواجب عين ماهيته وهو ان يقال هذا على الاعتراضات السابقة ان هذا الدليل ولا اعتراضات السابقة
معارضات والمنع مقدم على المعارضة تقرير الاعتراض ان يقال لم لا يجوز ان يكون المؤثر في وجود الواجب
على تقدير احتياجه الى مؤثر هو الماهية من حيث هي لا الماهية بشرط الوجود او بشرط العدم ولا يلزم من
حذف الوجود عن درجة الاعتبار دخول العدم لان الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة على معنى
انه لا يدخل واحد منهما في مفهومها وهذا كما في الممكن فان ماهيته قابلة للوجود لا بشرط وجود او
ولا يلزم التسلسل ولم يلزم ان يكون القابل للوجود معدوما ولا يلزم كون الشيء الواحد في آن واحد موجودا
معدوما معا عنه الجواب ان الماهية من حيث هي يمكن ان يكون علة لصفة معقولة لها كما ان ماهية
الاربعة من حيث هي هي علة للزوجية لها لكونها وحيث هي هي علة لوجود نفسها فلا والمانع مكابر مقتضى عقله
لان بداهة العقل حاكمة بوجوب كون ما هو علة للوجود موجودا والنقض بالماهية القابلة للوجود من
حيث هي هي ظاهر البطلان وذلك لان قابل الوجود المستعد للوجود ممتنع ان يكون موجودا لامتناع
تحصيل الحاصل بخلاف معطي الوجود وايضا الماهية قابلة للوجود في الاعيان والا يلزم ان يكون
لها وجود منفرد في الاعيان ولعارضها اعني الوجود ايضا وجود آخر حتى يجتمعا اجتماع الحال والمحل كالجسم
بالنسبة الى السواد وهو باطل لان كون الماهية هو وجودها واعتبار الماهية منفردة عن الوجود انما هو في
العقل لا بان يكون منفكة عن الوجود في العقل فان كونها في العقل وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود
عيني بل بان العقل من شأنه ان يعتبرها وحدها من غير ملاحظة وجود او عدم وعدم اعتبار الشيء ليس اعتبار لعدمه
فاذن اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي فالماهية لا يكون قابلة للوجود في العقل فلا يمكن ان يكون فاعله
لصفة خارجة عنه وجودها في العقل فقط فان كان بوعلية قال لا يجوز ان يكون الماهية المعقولة مقتضية للوجود
الخارجي فنقول كلامنا في ماهية واجب الوجود فنقول في ماهية الواجب لابد وان يكون موجودة في
الخارج او في العقل على تقدير ان يكون موجودة في العقل مقتضية للوجود وكلا القسمين باطل اما اولا فانه
يلزم كون الماهية موجودة في الخارج مرتين واما ثانيا فانه يلزم ان يكون الوجود العقلي لماهية الواجب
متقدما على الوجود الخارجي فيلزم ان يكون فاعلا قبل واجب الوجود قيل ان وجود الواجب زائد
على ماهيته وذلك لان وجوده اما الكون كما في سائر الموجودات او غير الكون فان كان الكون يكون
زائدا على حقيقته اذ لو كان عينا لكان حقيقته عبارة عن الكون المجرد وهو لا يخلو من ان يكون التجرد معتبرا
في حقيقته او لا فان كان معتبرا كان حقيقة الله تعالى مركبة من الكون والتجرد وهو مح وان لم يكن معتبرا بل
يكون تمام حقيقته هو الكون والتجرد عارض يلزم ان يكون حقيقة الواجب متعددة مغايرة للوجود لان كلها محتاجة



اليها لكونها قائمة بها وايضا يلزم ان يكون تجرده بالغير اذ لو كان من ذاته التي هي الكون لكان الكون
مجردا في الممكنات ايضا واذا كان التجرد الذي هو لازم ذاته معللا الى الغير لكان ذاته ايضا معللا
الى الغير وهو مح وان كان وجوده غير الكون فيجب لا يلزم ان يكون وجوده غير ذاته وذلك لانه لا يخ من ان يكون
الكون حاصلا هنا او لا فان لم يكن حاصلا لم يكن الوجود حاصلا لانه لا يصدق انه ليس له الكون
في الخارج فلا يصدق انه كان ويكون بل سلبهما فيلزم ان لا يكون موجودا وان كان الكون حاصلا فاما
ان يكون داخلا في ذلك الوجود الذي فرض انه غير ذاته او خارجا والاول مح لاستحالة التركيب فتعين ثانيا فيكون الكون
صفة زائدة على ما هو حقيقة الواجب وقد عرف ان الكون هو الذي به التحقق وارتفع الرفع فيكون ما به التحقق
زائدا على حقيقته ايضا وهو المطلوب والجواب ان وجوده كون خاص مخالف لكون الممكنات في الحقيقة و
الكون المطلق مقول على كونه الخاص وعلى كون الممكنات بالتشكيك فيكون خارجا عن كونه الخاص مشتركا بين
الاكوان والتجرد عارض لازم لكونه الخاص ولا يلزم ان يكون حقيقة الواجب متعددة مغايرة للموجودات
كلها وايضا لا يلزم ان يكون تجرده بالغير بل بوجوده الخاص واما قوله وقد عرف ان الكون هو التحقق وانه فيلزم
فيكون ما به التحقق ايضا الموجودات زائدا قلنا الوجود هو التحقق لا ما به التحقق وقيل انه لو كان الوجود
عين الواجب ومطلق الوجود مقول على وجود الواجب والممكن فهو اما بالتواطؤ او بالتشكيك وايا ما كان يجب
تساوي افراده في العروض وعدمه وثبت يلزم اما تركب ذاته او مقارنته للممكنات او الترجيح بلا مرجح او الحاجة
الى منفصل لان التشكيك على قسمين ما يكون بحسب الشدة والضعف بان يكون المعنى في احدهما اشد في نفس ذاته
كشأن البياض مع بياض العاج وما يكون بحسب وصف خارج مثل الاولوية والتقدم كوجود الجوهر بالنسبة
الى وجود العرض فانهما متساويان في معنى الكون في الخارج لكن وجود الجوهر اولى واقدم لكونه قائما
بذاته دون العرض ولا شك في ان الاول يوجب التركيب في اصل ذلك المعنى وزيادة انه فان بياض
الثلج مشتمل على اصل معنى البياض مع زيادة من التمام وفي القسم الثاني اصل المعنى متساو في السنين والزيادة
بحسب الوصف فاذا كان التشكيك هنا والقسم الاول لزم التركيب وان كان الثاني لزم المقارنة او الترجيح او الحاجة
والجواب ان المقول بالتشكيك سواء كان الاختلاف فيه بالشدة والضعف او بالاولوية وعدمها او بالتقدم
والتأخر يكون خارجا عن حقيقة الافراد والوجود مقول بالتشكيك بالوجوه الثلاثة على الشيء الى الواجب
والممكن فيكون خارجا عن حقيقة وجود الواجب ووجود الممكن فلا يكون الاختلاف بالشدة والضعف موجبا
للتركيب في الحقيقة لان الشدة والضعف هو الوجود المطلق الخارج عن حقيقة الموجودات التي هي افراده فلا يكون
الشدة فيه موجبا للتركيب في حقيقة الافراد المعروضة له ولا الاختلاف بالاولوية وعدمها وبالتقدم والتأخر موجبا
لتساوي الافراد في الحقيقة حتى يلزم احد الامور الثلاثة فان الافراد يكون مشتركة في الوجود ومخالفة بالحقيقة لا اشتراك في الخواص

لا يوجب



لا يوجب التساوي في الحقيقة فلا يلزم احد الامور الثلاثة قال والوجود من المحمولات العقلية لامتناع
استعماله على المحل وحصوله فيه وهو من المعقولات الثانية وكذا العدم وجهاتهما والماهية والكلية والجزئية
والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية اقول الوجود المطلق من المحمولات
العقلية اما انه من المحمولات فلامتناع استعماله على المحل لما عرفت انه زائد وما هو زائد على غيره يكون
قائما به واما انه من المحمولات العقلية فلانه يمتنع حصوله في الخارج لانه لو كان حاصلا في الخارج لكان موجودا
فيمتنع ان يكون الوجود موجودا في الخارج اذ الموجود ماله مفهوم مغاير للوجود يعرض له الوجود وليس
للوجود مفهوم مغاير لنفسه يعرض له الوجود وايضا الموجود في الخارج ماله الوجود في الخارج وماله الوجود
مغاير للوجود لان ماله الوجود معناه ما يتعلق به الوجود وتعلق الشيء بالشيء يقتضي تغاير المنتسبين فيكون
ماله الوجود مغايرا للوجود فلا يكون الوجود ماله الوجود والا لكان مغايرا لنفسه وهو مح وايضا لو كان
الوجود موجودا في الخارج لكان له وجود في الخارج ولوجوده ايضا موجود ويلزم التسلسل وهو مح والوجود
من المعقولات الثانية لانه من المعقولات المستندة الى المعقولات الاولى كالشيئية فانه ليس في الموجود في
الخارج موجود هو شيء او موجود بل الموجود انسان وفرس وحجر وشجر يعقل انها معقولة ذلك الموجود
ان يكون لها وجود وكذا العدم من المعقولات الثانية لانه يستند الى المعقولات الاولى وليس في الاعيان موجود
هو عدم وكذا جهات الوجود والعدم اي الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية فانها ايضا
مستندة الى المعقولات الاولى ولم يوجد في الخارج ما يطابقها اي لم يوجد موجود هو وجوب او امكان او
امتناع وكذا الماهية من المعقولات فان الماهية يصدق على الحقيقة باعتبار ذاتها الا من حيث انها موجودة
او معدومة وما يصدق عليه الماهيات كالانسان والفرس من المعقولات الاولى والماهية يستند اليها من
حيث هي في العقل لم يوجد في الخارج موجود هو ماهية وكذا الكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية
والفصلية والنوعية من المعقولات الثانية فانها تستند الى المعقولات الاولى في العقل ولم يوجد في
الخارج موجود هو كلي او جزئي او ذاتي او عرضي او جنس او فصل او نوع فهذه من المعقولات
الثانية وهي من الاعتبارات العقلية لا من الامور الموجودة في الاعيان قال وللعقل ان يعتبر
النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض ولا استحالة فيه وان تصور جميع الاشياء حتى عدم نفسه وعدم العدم ٧ عدم ق
بان يمثل في الذهن ويرفعه وهو ثابت باعتبار قسيم باعتبار ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت
والتناقض ولهذا العدم الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز وهو لا يستدعي
الهوية لكل من المتمايزين ولو فرض له هوية لكان حكمها حكم الثابت اقول للعقل ان يعتبر النقيض

فإن تحققهما في الذهن والحكم بينهما بالتناقض وذلك لأن العقل يحكم بالتناقض بين النقيضين وقد حكم
على تصور التناقض بين النقيضين وتصور التناقض بين النقيضين يتوقف على تصور النقيضين لأن تصور النسبة
بين الشيئين يتوقف على تصورهما فلا بد أن يتصورهما ويعقلهما ويحكم بينهما بالتناقض ولا امتناع في ذلك
إذ اجتماع صورتي النقيضين في العقل ليس بجمع بين النقيضين لأن صورتي النقيضين ليستا نقيضين حتى يلزم الاجتماع
وقد عرفت أن الصور العقلية لا يلزم أن تكون مساوية للصور العينية في الأحكام بل صورة
أحد النقيضين في العقل والأخرى فيه غير متناقضتين فلا يمتنع الاجتماع بينهما فإذا تصور العقل النقيضين حكم
بالتناقض بين النقيضين أي يحكم بأنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان في العقل والعقل إن تصور جميع الأشياء
موجودة كانت في الخارج أو معدومة وإن تصور عدم جميع الأشياء حتى عدم نفسه وإن تصور عدم العدم
فإن تمثل العدم في الذهن صورة معقولة ورفعه فيكون العدم ثابتا باعتبار تمثله في الذهن وقسيما للوجود
باعتبار أنه رفعه وهو المراد من قوله وهو ثابت باعتبار قسيم باعتبار فعلى هذا يكون الحصر راجعا إلى العدم
لا إلى عدم العدم ويمكن أن يكون المراد منه أن عدم العدم يكون ثابتا باعتبار أنه متصور وقسيما للعدم باعتبار
أنه رفع للعدم فعلى هذا يكون الحصر راجعا إلى عدم العدم ولا يصح الحكم على العدم من حيث هو ليس بثابت
لأنه لو صح الحكم عليه من حيث إنه ثابت يلزم التناقض وذلك لأنه لو صح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت يلزم
أن يكون ثابتا من حيث هو ليس بثابت وذلك لأنه من حيث صح الحكم عليه ثابت فيصدق ما ليس بثابت من حيث
إنه ليس بثابت يصح الحكم عليه وكل ما يصح الحكم عليه ثابت فما ليس بثابت من حيث هو ليس بثابت
ثابت فيلزم التناقض وفي بعض النسخ بدل قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت ولا تناقض
أي ويصح الحكم على رفع الثبوت المطلق من حيث هو متصور أي ثابت في العقل لا من حيث هو ليس بثابت
فلا يلزم التناقض وإنما يلزم التناقض من حيث هو ليس بثابت كما ذكرنا ولا منافاة بين العبارتين قوله
وأورد النقض أي ولا يخفى أن العقل إن تصور عدم جميع الأشياء حتى الموجود إلى ثابت في الذهن
وغير ثابت فيه فيجب أن يكون ما ليس بثابت في الذهن متصورا لأن قولنا الموجود إما ثابت في
الذهن أو غير ثابت فيه قضية منفصلة والحكم بالانفصال بين الأمرين يستدعي تصور الأمرين فيجب أن يتصور
ما ليس بثابت في الذهن متصورا أصلا لكن العقل يتصور جميع الأشياء سلب ما هو ثابت فيه لكن
أن يتصور ما ليس بثابت في الذهن فما ليس بثابت في الذهن ثابت فيه ومن حيث إنه غير متصور ثابت فيه
ومن حيث إنه سلب ما هو ثابت فيه والذهن يحكم بالتمايز بين ما هو ثابت فيه وما ليس بثابت فيه باعتبار
أنهما متصوران فإن قوله وهو لا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين إشارة إلى جواب دخل مقدر

تقديره



تقديره أن الحكم باعتبار أحد الشيئين عن الآخر يستدعي أن يكون لكل من المتمايزين هوية في العقل مغايرة
لهوية الآخر فلو كان العقل يحكم بالتمايز بين الثابت وما ليس بثابت لكان لكل من الثابت
وما ليس بثابت هوية في العقل مغايرة لهوية الآخر ومن البين أن يكون لما ليس بثابت هوية وإلا
لزم أن يكون ما ليس بثابت قسيما لما هو ثابت من حيث إنه ثابت وقسيما من حيث إنه
ليس بثابت ويمتنع أن يكون قسيم الشيء قسما له وتقرير الجواب أن الامتياز بين الأمرين
لا يستدعي أن يكون لكل من المتمايزين هوية مغايرة لهوية الآخر فإن العقل يحكم بامتياز الهوية
عن اللاهوية وليس اللاهوية هوية ولئن سلمنا أن لكل من المتمايزين هوية مغايرة لهوية الآخر
لكن هوية ما ليس بثابت حكمها حكم الثابت من حيث هي هوية فيكون قسما لها بهذا الاعتبار
ويكون قسيما لها باعتبار أنها ليست ثابتة ولا يمتنع أن يكون الشيء قسيما لغيره وقسما له باعتبارين
إذا كانا من الأمور العقلية قال وإذا حكم الذهن على الأمور الخارجية بمثلها وجب التطابق
في صحته وإلا فلا ويكون صحته باعتبار مطابقته لما في نفس الأمر لإمكان تصور الكواذب أقول
حكم الذهن قد يكون بأمور خارجية على مثلها أي على الأمور الخارجية كما يحكم بالحيوان على الإنسان وجب
أن يكون حكم الذهن مطابقا للخارج أي يجب أن يكون الإنسان حيوانا في الخارج
إذا كان الحكم صحيحا وقد يكون الحكم بالأمور العقلية على الأمور الخارجية مثل قولنا الإنسان ممكن وقد
يكون الحكم بالأمور العقلية على الأمور العقلية كقولنا النوع كلي وعلى التقديرين لا يجب مطابقة حكم
العقل للخارج إذ ليس في الخارج إمكان ونوع وكلي وواحد منها صادق على الآخر حتى يجب الخارج
حتى يكون حكم الذهن مطابقا له والصحيح من هذا الحكم باعتبار مطابقته لما في نفس الأمر لا باعتبار
مطابقته لما في الخارج لما ذكرنا ولا يجب مطابقته لما يحصل في حكم العقل من الصور التي يكون تلك
الأمور العقلية لأنه يمكن أن يتصور الذهن الكواذب فإنه قد يتصور كون الإنسان ذا جناح مع أنه ممكن
فلو كان صحة الحكم باعتبار مطابقته لما في الذهن من الصور لكان قولنا الإنسان ذو جناح صادقا
لأن له صورة في الذهن وهذا الحكم مطابق لها قال ثم الوجود والعدم قد يجعلان
رابطة وقد يربط بهما المحمول والحمل يستدعي اتحاد الطرفين من وجه وتغايرهما من آخر وجهة الاتحاد قد
يكون بالذات أقول الوجود والعدم قد يحمل كل واحد منهما على غيره فيسمى الوجودات و
العدمات بالمواطاة وقد يحملان على الماهيات بالاشتقاق كقولنا الإنسان موجود وشريك الباري
معدوم وقد يربط بالوجود محمول على الإيجاب وبالعدم محمول على السلب فيقال الإنسان يوجد كاتبا



ولا نسلم أن معدوم عنه الكتابة قوله والحمل يستدعي أي حمل المواطاة يستدعي اتحاد أحد الطرفين الموضوع
والمحمول من وجه أي من حيث الذات لأنهما لو لم يتحدا من جهة الذات لما صح أن يقال أحدهما هو الآخر
إذ يمتنع أن يكون الشيئان المتغايران في الذات أحدهما هو الآخر ويستدعي تغاير الطرفين من وجه أي
من حيث المفهوم لأنهما لو لم يتغايرا لكان الحمل هذرا لأنه حينئذ يكون قولنا السواد لون بمثابة قولنا
السواد سواد واللون لون والحق أنه لو لم يتغايرا لما صح حمل بحسب المعنى لأن الحمل نسبة والنسبة تقتضي
تغاير المنتسبين بوجه إذا عرفت ذلك فنقول ج ب لأن معناه أن ج هو ب الذي هو نفسه ب
بل معناه أن الشيء الذي يقال له ج يقال له ب فما به الاتحاد أعني الذات هو الشيء وما به التغاير
هو مفهوم ج أو مفهوم ب أو كلاهما وما به الاتحاد قد يكون أحدهما وقد يكون أمرا ثالثا مغايرا لهما
مثال ما به الاتحاد الذي يكون عين الموضوع المثلث شكل مثال ما به الاتحاد الذي يكون عين المحمول
الشكل مثلث مثال ما يكون مغايرا لهما قولنا الكاتب ضاحك قال والتغاير
لا يستدعي قيام أحدهما بالآخر ولا اعتبار عدم القيام في التغاير لو استدعاه أقول هذا
جواب دخل مقدر تقديره أن يقال إن الوجود والعدم يمتنع حملهما على شيء وذلك إذا قلنا السواد
موجود فلا يخلو إما أن يكون السواد نفس كونه موجودا أو مغايرا له فإن كان الأول كان قولنا السواد موجود
جاريا مجرى قولنا السواد سواد الموجود موجود ومعلوم أنه ليس كذلك لأن الأول مفيد والثاني هذر و
إن كان الثاني فهو باطل من وجهين الأول أنه إذا كان الوجود قائما بالسواد فالسواد في نفسه ليس بموجود
وإلا لعاد البحث فيه ولكان الشيء الواحد باعتبار وجود أمرين وإذا كان كذلك كان الموجود
قائما بما ليس بموجود لكن الوجود صفة موجودة ولا ثبت الواسطة بين الوجود والعدم والثاني أنه لو قام
لزم أن يكون الصفة الموجودة حالة في محل معدوم وذلك غير معقول إذ لو جاز ذلك لجاز أن يكون محل
هذه الألوان والحركات غير موجود وذلك يوجب الشك في وجود الأجسام وهو عين السفسطة وبيان
أنه إذا كان الوجود مغايرا للماهية كان مسمى السواد غير مسمى الوجود فقولنا السواد موجود حكم بوجود
الشيء وهو باطل فإن قلت ليس المراد من قولنا السواد موجود أن مسمى السواد مسمى الوجود بل المراد
أن السواد موصوف بالوجود قلت فحينئذ ينتقل الكلام إلى مسمى الموصوفية فإنه إما أن يكون
مسمى السواد مسمى الموصوفية بالوجود فحينئذ يكون قولنا السواد موصوف بالوجود جاريا مجرى قولنا السواد سواد
وإما أن يكون مغايرا له فالحكم على السواد بأنه موصوف بالوجود حكم بوجوده لا لشيء إلا أن يقال المراد من
قولنا السواد موصوف بالوجود أنه موصوف بتلك الموصوفية ويلزم التسلسل وهو باطل أو رفع الموصوفية فيبطل

قولنا



قولنا السواد موجود على تقدير كون الماهية غير الوجود تقرير الجواب لا نسلم أن تغاير المحمول والموضوع يقتضي
قيام أحدهما بالآخر فإنا إذا قلنا الحيوان جسم لا يلزم قيام الجسم بالحيوان مع تغايرهما وأيضا لا يستدعي كون
الوجود قائما على تقدير أن يستدعي القيام التغاير اعتبار عدم المحمول القائم مع الموضوع حتى يلزم أن
يكون السواد في نفسه معدوما ويلزم قيام الموجود بالمعدوم بل السواد المعدوم هو السواد في نفسه لا
السواد الموجود أو السواد المعدوم فلم يعد البحث ولم يكن الشيء الواحد موجودا مرتين والجواب
عن الوجه الثاني أن الوجود مغاير للماهية والمحمول بالمواطاة هو الموجود وهو مغاير للماهية من وجه
دون وجه والمغايرة من بعض الوجوه لا يمنع الحكم باتحاد المتغايرين من بعض الوجوه قال
وإثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها أقول هذا أيضا إشارة إلى جواب دخل مقدر تقديره
وهو قول المتكلم الوجود صفة موجودة ولا ثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم ثم يكون الوجود حاصلا
في محل معدوم وذلك غير معقول تقرير الجواب أن إثبات الصفات التي هي غير الوجود للماهية يستدعي
ثبوت الماهية أولا لأن ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوت ذلك الشيء في نفسه وأما إثبات الصفة التي هي الوجود
للماهية لا يستدعي وجودها فإن الوجود ليست صفة موجودة ولا يلزم التسلسل وإذا لم يكن موجودا لم يكن ثبوته
للماهية إلا في العقل فلا يقتضي ثبوته للماهية ثبوت الماهية في الخارج وإلا لكانت الماهية ثابتة قبل الوجود
بل ثبوتها في الخارج هو عين وجودها قال وسلبه عنها لا يقتضي عدمها وثبوتها بل ثبوتها
لا إثباتها بعينها وثبوتها في الذهن وإن كان لازما لكنه ليس بشرط أقول هذا أيضا جواب
دخل مقدر على قولنا العدم محمول على الغير تقديره أنا إذا قلنا السواد معدوم قد حكمنا بسلب الوجود عن ماهية
السواد وسلب الوجود عن ماهية السواد لا يمكن فإن ماهية السواد غير ثابتة وكل ما هو غير ثابت يمتنع
ثبوته وكل ما امتنع ثبوته فلا ثبوت في نفسه فالسواد لا يمكن سلب الوجود عنه إلا إذا كان ثابتا
في نفسه فيكون حصول الوجود شرطا في سلب الوجود عنه هف تقرير الجواب أن سلب الوجود عن
الماهية لا يقتضي كون الماهية متميزة عن غيرها بأنه في نفسها فإن المتصور غير الماهية وكذلك ثبوت المسلوب عنه
هو نفس الماهية لا الماهية مع ثبوتها بل عينها إذ سلب الوجود عنها يقتضي ثبوتها لا إثبات نفسها
يكون الماهية متصفة بثبوت الشيء فإن سلب الوجود عنها لا يتوقف على إثبات نفسها فإن إثبات الشيء لماهية
غير الماهية والماهية هي المسلوب عنها لأن الماهية مع تصورها فإذن لا يكون حصول الوجود شرطا في سلب
الوجود عنها لا يقال إن المسلوب عنه الوجود موجود في الذهن فالمسلوب عنه هو الماهية الموجودة في
الذهن لا الماهية من حيث هي فيكون حصول الوجود في الذهن شرطا لسلب الوجود عنه لأنا نقول
الوجود لا يسلب عنها مع اعتبار أنها موجودة في الذهن فإن كونها موجودة في الذهن صفة مغايرة للمسلوب

عنه هو الموصوف فقط لا باعتبار كونه موصوفاً بهذه الصفة او عدمها وان كان يلزمه هذه الصفة
وهو ثبوته في الذهن فثبوته في الذهن وان كان لازماً لكنه ليس شرطاً في سلب الوجود عنه لا يقال
اذا كان الوجود لازماً لها فلا يصح الحكم بالعدم عليها لان ثبوتها في الذهن وان كان لازماً
باعتبار انها محكوم عليها والمحكوم عليه متصور لكن السلب عنه لا يرد على الماهية من حيث اتصافها بهذا
اللازم بل على الماهية من غير تقييد بهذا اللازم فان الماهية لها وجه انها باعتبار ان اعتبار انها متعقلة
واعتبار انها متصورة والثبوت لازم لها باعتبار الثاني لا لها باعتبار الاول والسلب وارد باعتبار
الاول لا باعتبار الثاني قال والحمل والوضع من المعقولات الثانية فلا يعقل بالمستقل وليست
الموصوفة بهما ولا تسلسل اقول الحمل والوضع من المعقولات الثانية اذ لا يعقل معروضهما للمعقولات
بل للاولى من حيث هي في العقل اذ ليس في الخارج موجود هو حمل او وضع والحمل والوضع يعقلان كل منهما
على افراده بالتشكيك فان حمل بعض المحمولات اولى واقوى في الحمل من حمل بعض اخر وكذا الوضع والموضوع
انه من الاعتبارات العقلية وليست بموجودة في الاعيان والا لكانت موصوفة باخر لا انها لا تكون
متصورة كلام غير متكون للموصوفة موصوفة اخرى وتسلسل قال ثم الموجود قد يكون بالذات
وقد يكون بالعرض اقول الموجود على قسمين موجود بالذات وموجود بالعرض وذلك لان الموجود
اما ان يكون له وجود مستقل في الاعيان بان يكون له وجود بنفسه سواء كان جوهراً كالعرض اولا كالجسم
او لا يكون له وجود بنفسه والاول هو الموجود بالذات كالجسم والسواد والثاني الموجود بالعرض كالاعدام الملكات
وكالانسان والكرسي قال واما الموجود في الكتابة والعبارة فمجازي اقول الشيء قد يكون
له وجود في الاعيان وقد يكون له وجود في الذهن ويقال للموجود في الاعيان وللموجود في الذهن انه موجود
حقيقة وقد يكون له وجود في اللفظ وقد يكون له وجود في الكتابة ويقال لكل منهما انه موجود بالمجاز والعلاقة
المجوزة كون كل منهما دالاً على الموجود في الذهن والخارج بحسب الوضع قال والمعدوم لا يعاد
لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود ولو اعيد تخلل العدم بين الشيء ونفسه ولم يبق فرق بينه وبين المثل
وصدق المتقابلان عليه دفعة ولزم التسلسل في الزمان اقول اختلف في جواز اعادة المعدوم
بعينه اي بجميع عوارضه المشخصة فذهب اكثر المتكلمين الى جوازها وذهب الحكماء وابو الحسين البصري والكرامية
الى امتناعها واختار المصنف مذهب الحكماء واحتج عليه بوجوه ا ان المعدوم ليس له هوية ثابتة فلا
يعاد لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود لانه لو صح الحكم عليه بصحة العود فالاشارة العقلية بصحة
العود وان كانت الى الصورة التي في الذهن فهي تستحيل وقوعها في الاعيان ومع عدم وقوعها لكن معادة
لانها مثال المعدوم الذي فرض انه معاد لا عينه وان كانت الى ما يماثل الصورة التي في الذهن وما يماثل

الصورة



الصورة التي في الذهن لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم بعينه فيلزم ان يكون كل ما يماثله معاداً فان الصورة التي
في الذهن مماثلها اشياء كثيرة وان كانت الى نفس ذلك المعدوم ولا هوية له فيستحيل الاشارة اليه بصحة العود
فلا يصح الحكم عليه بصحة العود فلا يصح عوده ولئلا كان الحكم بصحة العود صحيحاً وقد بينا انه غير صحيح والحاصل
ان القول بصحة العود يؤدي الى القول بان كل مماثل معاد او القول بان المعدوم حال العدم له هوية
ثابتة وكلاهما باطل فالقول بصحة العود باطل فان قيل قولكم لا يصح الحكم عليه حكم عليه فلا يخ اما ان يكون هذا
صحيحاً او لا فان كان آ فقد صح الحكم على المعدوم واذا صح الحكم على المعدوم صح الاشارة اليه فلا يمتنع الحكم عليه بصحة
الاعادة وان لم يكن هذا الحكم صحيحاً فيكون نقيضه وهو قولنا يصح الحكم عليه بصحة العود صحيحاً وهو المدعى اجيب
بان هذا الحكم صحيح قوله فان كان الحكم صحيحاً فقد صح الحكم على الحكم بصحة العود لا على المعدوم فان قيل هذا
الدليل معارض بان نقول المعدوم ليس له هوية ثابتة فيجوز عوده لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بامتناع
العود فالاشارة العقلية بامتناع العود ان كانت الى صورته التي في الذهن فيلزم عدم وقوعها ولا يلزم منه
امتناع عود المعدوم وان كانت الى ما يماثلها ويلزم منه امتناع كل مماثل وان كان الى
نفس ذلك المعدوم ولا هوية له فيستحيل الاشارة اليه بامتناع العود فلا يصح الحكم عليه بامتناع العود فلا يمتنع العود
عليه ولا يصح الحكم عليه بامتناع العود وقلنا انه يمتنع والحاصل ان القول بامتناع العود يؤدي الى القول بامتناع
كل مماثل او القول بان المعدوم حال العدم له هوية ثابتة وكلاهما باطل فالقول بامتناع العود باطل
اجيب بانه لا يستحيل الاشارة اليه بامتناع العود اليه لان الاشارة بامتناع العود لا يتوقف على هويته
الثابتة فان ما لا ثبوت له يجوز ان يشار اليه بامتناع العود بخلاف الاشارة بصحة العود اليه فان ما لا هوية له يستحيل
الاشارة اليه بصحة عوده فان امتناع العود لاجل هويته الثابتة يجوز ان يشار اليه بامتناع العود وبسبب عدم هويته
الثابتة وصحة العود لا يكون الا لاجل هويته الثابتة ولا يجوز ان يشار اليه بصحة العود لاجل هويته الثابتة والحاصل
ان صحة الحكم بامتناع العود عليه باعتبار ان صورته حاصلة في الذهن وامتناع العود باعتبار انه نفي محض لا هوية
له تقبلها العقل واما صحة الحكم بصحة العود باعتبار ان صورته في الذهن وصحة العود باعتبار انه نفي محض لا هوية له فغير
متصور ولا يقبله العقل ب لو اعيد المعدوم يكون اعادته بوجود عينه الذي هو المبتدأ بعينه فيتخلل العدم
بين الشيء ونفسه وتخلل العدم بين الشيء الواحد غير معقول ج لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يوجد مثله
بدلاً منه مستأنفاً في وقت اعادته فانه اذا جاز ان يوجد فرد من افراد ماهية نوعية لا يكون نوعها منحصراً
في شخص مكتنف بعوارض مشخصة بعد العدم جاز ان يوجد ابتداء بطريق الاولى فلم يبق فرق بين المعاد
والمثل المبتدأ فان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيهما فان فرق بان



المثل ليس هو الذي هو عدم والمعاد هو الذي عدم فقد صار المعدوم في حال العدم مشاراً اليه وكل ما هو
مشار اليه فهو ثابت فهو خلف فلم يبق بينهما فرق ويكون المبتدأ معاداً هف د لو اعيد المعدوم
لصدق المتقابلان معاً والتالي ظ الفساد بيان الملازمة انه لو اعيد ما زال عنه الوجود فالوجود ب
اما ان يكون عين وجود آ او غيره فان كان ب لم يكن المعدوم بعينه معاداً الا ان ما وجد ثانياً يكون
بعينه موجوداً ابتداء آخر غير الاول وان كان آ فيكون ذلك الشيء بعينه مبتدأ ومعاداً معاً فيصدق المتقابلان
عليه ه مختص بامتناع عود الزمان تقريره انه لو اعيد الزمان فلا يخ اما ان يكون بين المبتدأ والمعاد
مغايرة او لا فان كان ب يلزم ان لا يكون المعاد معاداً بل مبتدأ هف وان كان آ فيتحد بينهما مغايرة
فلا يكون المغايرة بالماهية والوجود ولوازمهما العقلية والبعدية فيلزم ان يكون المبتدأ في الزمان المتقدم والمعاد
في الزمان المتأخر فيلزم ان يكون للزمان زمان آخر وهكذا عود التالي ويلزم التسلسل بل ان يقول على آ
لا نسلم الاشارة العقلية بصحة العود الى ما يماثل صورته في الذهن قوله وما يماثل الصورة التي في الذهن لا يلزم ان يكون ذلك
المعدوم بعينه قلنا نسلم انه لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم بعينه ولكن لا يلزم منه امتناع كونه ذلك المعدوم
فان عدم اللزوم لا يقتضي لزوم العدم وح جاز ان يكون ذلك المعدوم وهو المطلوب فان كان مبنى
جواز العود كان في وجه واما قوله فيلزم ان يكون كل ما يماثله معاداً قلت لا يلزم من عدم لزوم كونه ذلك
المعدوم بعينه لزوم ان يكون كل ما يماثله معاداً او على التنزل ان جواز العود يستلزم جواز كون الشيء موجوداً
ثم معدوماً ثم موجوداً وان عنيتم بتخلل العدم بين الشيء ونفسه هذا المعنى فلا نم انه غير معقول وان عنيتم به غيره
فبينوه حتى نتصوره اولاً ثم نتكلم بانا نساعد على ج انه لا يلزم من جواز وقوع مثله وقوع مثله حتى يلزم ان لا
يكون فرق بين المبتدأ والمعاد ولئن سلم فيجوز ان يفرق بينهما بعض العوارض وانه لو كان هذا الدليل
صحيحاً يلزم جواز وقوع بعض افراد العين بما ذكرتم فلم يبق فرق بينهما وعلى د انه لا يجوز ان يكون الشيء الواحد
بعينه يصدق عليه المتقابلان باعتبارين وعلى ه فانا لا ندعي جواز اعادة كل معدوم قال
والحكم بامتناع العود لامر لازم للماهية اقول لما فرغ من الاحتجاجات على امتناع العود اشار
الى جواب استدلال من زعم انه يجوز عوده بغير ذلك وتقريره ان الشيء بعد العدم ان كان ممتنع الاعادة
وليس من لوازم ماهيته امتناع وجوده مبتدأ وان كان ممتنعاً لامر عارض فبعد زوال ذلك العارض زال الامتناع
تقرير الجواب ان المعدوم بعد العدم يمتنع الوجود وذلك الامتناع للماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود وهذا الوصف
امر لازم للماهية الموصوفة بالعدم بعد العدم وامتناع الماهية بعد العدم بسبب هذا اللازم لا يقتضي امتناع الماهية مطلقاً
والقائل ان يقول لا نم ان موصوفية الماهية بالعدم بعد الوجود لازم للماهية من حيث هي فانها في حال الوجود

ايضا



ايضاً تقبل هذا الوصف عنها ولو كان لازماً لها امتنع انفكاكه عنها والتحقيق انه لازم لها لكن لا يلزم ان الماهية الموصوفة
بهذا الوصف ممتنع الوجود وذلك لانه كما لا يكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجب الوجود وممتنع
الوجود العدم كذلك لا يكون الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنعة الوجود وواجبة العدم بل هو قابل للوجود
والعدم الامتناع بقوله وبهذا هو عليه قال وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورية
وردت على الموجود من حيث هو قابل للتقسيم وعدمه اقول الموجود اما ان يكون بحيث اذا التفت
اليه من دون الالتفات الى غيره يجب له الوجود او لا والاول هو الواجب والثاني هو الممكن وهذه
القسمة ضرورية لا تحتاج الى برهان وقد وردت على الموجود من حيث هو اي الموجود لا بشرط شيء
الذي هو قابل للتقسيم وعدمه لا الموجود المقيد فان الموجود بشرط ان يكون مقيداً كالوجوب والامكان
او بشرط الا يكون مقيداً يستحيل ان ينقسم الى الاقسام المتباينة لان مورد القسمة مشترك بين الاقسام والموجود
بشرط شيء او لا شيء لم يكن مشتركاً بينهما قال والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على
الماهية لا باعتبار الوجود والعدم والوجود اقول هذا جواب عن اعتراض على القول بالامكان
تقرير الاعتراض ان يقال القول بالامكان ممتنع لان المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون موجوداً
او معدوماً فان كان موجوداً فهو حال الوجود لا يقبل العدم لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم واذا لم
يقبل العدم امتنع حصول امكان الوجود والعدم وان كان معدوماً فهو حال العدم لم يقبل الوجود واذا
لم يقبل الوجود امتنع حصول امكان الوجود والعدم واذا امتنع خلو الشيء عن الوجود والعدم وكان كل
منهما منافياً للامكان استحال حصول الامكان للشيء فالقول بالامكان ممتنع تقرير الجواب
ان نقول المعترض قوله المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون موجوداً او معدوماً قلت الحاصرة لان
المفهوم منه ان المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون مع الوجود او مع العدم وههنا قسم آخر وهو ان لا
يكون مع احدهما وهو ان يكون الحكم بالامكان على الماهية من حيث هي لا مع اعتبار العدم او الوجود
حتى يلزم المحذور المذكور فان حال الماهية ليست منحصرة في حال الوجود او حال العدم لان هذين الحالين
عند اعتبار الماهية مع الغير اما عند اعتبارها لا مع الغير فيكون الماهية وحدها ولا يكون موجودة ولا معدومة
والماهية من حيث هي هي قابلة للوجود والعدم فلا يستحيل الحكم عليها بالامكان قال ثم
الامكان قد يكون آلة في العقل وقد يكون معقولاً باعتبار ذاته اقول لما اجاب
عن الاعتراض اراد ان يحقق ماهية الامكان من حيث انه اعتبار عقلي ليندفع به الشبهات الواردة
على الامكان اعلم ان الشيء قد يكون معقولاً لا باعتبار ذاته بل ظرفه العقل ويعرف انه موجود او معدوم

وقد يكون آلة للعاقل في تعقله لا بسيطة العاقل بل بسيطة وهما هو آلة لتعقل ذلك العاقل بجعل السما مقصوصة
في عقله فيكون الصوح في العقل للسما آلة للعقل في تعقله للسما ويكون معقوله السما والنظر جنسا في
الصوحة التي بها تعقل السما والذي عليها بحكم بل يجعل ذلك الصوح ان للعقول هو السما وهما اذا
نظرت بذلك الصوح وجعلتها معقولة له تارة اخرى انها منظوح فيها الا في النظرة الاولى وتارة اخرى
فاما محل هو العقل فيها وجود وهكذا الامكان قد يكون آلة للعاقل في تعقله بها يعرف حال الممكن
في وجوده كيف يعرض للماهية ولا ينظر في كون الامكان موجودا او غير موجود حتى او عرضا او واجبا
او ممكنا وقد يكون معقولا باعتبار انه منظور في وجوده او امكانه او غير وجوده او غير صفته لا
يكون بهذا الاعتبار امكان لشيء بل كان عرضا في محل هو العقل وهكذا في ذاته وتحوله عما هو عليه وجود
وحينئذ جوازا امكان لا يوصف بكونه موجودا او غير موجود هكذا وادا وصف سمي ممكنا وكل الممكنات جسد
امكان بل يكون له امكان اخر قال ويحكم الدهن على الممكن بالامكان حتى لا يعرض مطالعة
للماهي العقل لان لا امكان عليل اقول هذا جواب اعترض على ان لا امكان اعتبار عقل
ثابت في الدهن لا يحقق له في الخارج بعبر بالاعتراض ان حكم الدهن بامكان الممكن اعتبار عقل
اما ان يكون مطابقا للمعلوم عليه او لا فان يكن مطابقا كان حقا وكان حاصله ان الدهن
حكم بالامكان على ما ليس بممكن فيه ممكنا وان كان مطابقا كان الى في ممكنا فيكون
لا امكان محققا بالخارج بعبر الجواب ان نقول حكم الدهن على الممكن بالامكان حتى ان يعبر
مطابقه للماهي العقل لان الامكان اعتبار عقل قد عرفت ان الحكم بالامور العقلية على الامر حتى
ان يكون مطابقا للماهي الخارج بل حتى ان يكون مطابقا للماهي ليس لامر اعتبار العقل وقد وقع
بعض شيوخ الناس هكذا وحكم الدهن على الممكن بالامكان اعتبار عقل حتى ان لا يعرض مطالعته
للماهي العقل وهو غير مستقيم لان الدهن اعتبار عقل سواء كان بالامكان على الممكن او بغيره لان الامكان
على غير الممكن لان الحكم والمحكوم عليه فيه كان كون الدهن اعتبارا موجودا بالوجوب اعتبار
مطالعته للماهي العقل كان قبح لا حكام يجب ان يكون مطابقا للماهي العقل وليس كذلك فان الحكم
بالامور الخارجة على ما هي عليه ان لا يعرض مطالعة للماهي الخارج والعارض المستغرقة لها او ربما يعلل الجواب
لا حتى يصح او قبح والناجز قال والحكم الخاص بالممكن هو دون وجود والتصديق لهذا الصوح
عرفا دح اقول الممكن كما كان كل من عرضه الوجود والعدم بالنسبة اليه على السوية
احتاج في ترجيح احد الطرفين على الاخر الى مرجح رجحه فالحكم بان الممكن محتاج الى مرجح رجح

احد



احد جانبيه على الاخر صدوري لا يحتاج الى زمان فان كل عاقل يصور الممكن الخاص حكما بالصدوح
انه محتاج الى مرجح وليه وجوده والتصديق لهذا التصوير عند فادح اسارع الى جواب وهل تقدر
بعدوح انه لما عرضناه عليه العقل يح وليه الواحد نصف الامر وجوده والمساوات
بينهما فان كان اول فيها حقا والنسبة الى البائنة والمساوات بينهما باطلا والظاهر ان كلا الاولين
عرضه بقدوح الجواب ان الصوحات قد يكون التصديق بها حاصلا بسبب حقا والتصوح
الواقعة فيها وحقا والتصديق بسبب باطلا صوحات عرفا فادح في كونه صدوريا فان التصديق الصوحي
قد يوصف على صوحات بكسبه قال والمورثة اعتبار عقل اقول هذا جواب
عن سهو وارد على ان الممكن محتاج الى المورث بعبر السهو لما احتاج الممكن الى مورث كانت
مورثة المؤثر دخل كما ان كونه وصفا سوتنا او والنسيان باطلان فالدخل المورث
بط اما بيان بطلان الاول فلان المورثة لو كانت سهوة فاما ان يكون مسببا المورث او لا يراد
عرضها وآيت باطلان لان سببه بعبارة والنسبة بعبارة كلاف المسبب وكذا الثالث
لانها لو كانت مجاورة لها لكانت ممكنة صدوحة يوقفها على المسبب وهما عرضا وهما الموقوف
على العرض ممكن فمعترل امور وهو مورثه المورثة زائدة وبلا التسبب واما بيان بطلان السالبة
وهو ان لا يكون سهوة فان المورثة بعض الاشياء الى يصح حملها على المجدوح والمحمول يحمل على
المجدوح عرضا فكون الاشياء موثرة عرضا به فيكون المورثة ماهية بعبر الجواب ان
المورثة امر اضافي في عبارة مت في العقل عند صدور الامر على المؤثر فان معلوح لكل
بعضي سوت امر وح العقل في المورثة كخارج سائر كاضافات قال والمورثة
سوح لكل من حيث هو موجود ولا وحيث هو معدوم اقول هذا الصحيح جواب عن سهو
الخوض واوح على ان الممكن محتاج الى المورث عبر بان المورثة ان يورث كان يورث حال
وجوده لا ثبوتا وحال عدمه وكل بط لا صاح حصيل الحاصل وكذا الثاني لان حال العدم لا
امر ولا ثبوتا ان كان عن حصول الامر على المورث حتى لا اثر لا ثبوت وان كان مغاير الكلام
فيه كالكلام في الاربعة بعبر الجواب ان المورثة ليورث لا ثبوت لا ثبوتا حتى هو معدوم ولا وحتى
هو موجود فان قبل فعل هذا المر الواسطة وهو قبح اجب ما ياتي قلنا ان الماهية حال عدمها الوجود
العدم حتى بلى الواسطة بل نقول ان المورث يورث الماهية وحتى لان الماهية حتى هي وجودا او
معدومة وان كانت لا تحتاج عن احدهما فان قبل اذا كانت الماهية لا تكون عن احدهما فاثر المورث لا



عن احدى الحالتين قبل الذي اجب ما ان اريد بحال وجود الامر زمان وجود او ان وجود
فليس يصح ان يورث المورث لا ثبوتا زمان وجود لان المعلول لا يتاخر بالزمان عن العلة وان اريد
به المغايرة الذاتية للاثر بالنسبة الى المؤثر فهو قبح وقبح تعقل انما يتوجه لامر حتى هو موجود ولا نحن
قال ويارد المؤثر في الماهية وليحب لا حتى اقول هذا الصحيح جواب لا سهو بالنسبة
وارد على ان الممكن محتاج الى المورث بعبر بان المورث اما ان يورث في الماهية او في الوجود او في
اتصاف الماهية بالوجود وآيتح لان الماهية لو كانت سائر العرايض عدمها عدمي وكل العوارض
ما لم تعرض الماهية من ارتفاع العوارض عنها فلم يكن السواد سوادا ما لم يكن السواد سوادا عدميا وكل
العوارض هو قبح لان السواد لا يكون سوادا ما لم يكن سوادا ارتفع العوارض عنه وكذا البياض وهو ان
يكون يارد مع الوجود قبح وكذا ان لا يكون الوجود وجودا عدميا حتى فرض عدم كل الامور وهو قبح على ما مر
وكذا الثالث وهو ان يكون يارد في موصوفة الماهية بالوجود قبح لو تحيين احدهما ان الموصوف امر عدمي
لانها لو كانت وجودية لكانت فائدة ما لماهية ادخل ان يكون جوهرا او لكن العرض وادا كانت عدمية
امتنع ان يكون اثر الفاعل انتهى انها لو كانت مسندة الى المورث لكان يارد المورث اما في ماهية ما او
في وجودها وكلاهما قبح او في اتصافها بالوجود وجود الكلام فيه نعم ربما اجاب ان يارد المورث في الماهية
وما ثره فيها هو ان يحققها لا ان يحقق وجودها لامتناع تحقق الوجود قبل ان يكون
السواد سوادا والكان بالوجوب ان لا يكون السواد سوادا عدميا العرض فلم يارد في الماهية
ان يجعل السواد سوادا لا ان يجعل السواد سوادا فيكون السواد قبحا لا كون السواد سوادا فيلزم
وامتناع العدم امتناع كون السواد سوادا فاما فرض السواد سوادا فقد وجب سواده
بسبب العرض وجوبا لا اختلافا مرتبا على العرض وهو العرض يارد يكون يارد في الماهية
اما قبل كل العرض فلا يمكن ان يوجد المورث السواد على سبيل الوجوب ويكون قبل الوجوب سابقا
على وجوده وجودا عرضيا فيها قال وعدم الممكن مستند الى عدم علته اقول هذا
جواب اعتراض على ان الممكن محتاج الى المورث عبر بالاعتراض لو افتقر الممكن في ترجيح احد طرفيه
الى المورث لافتقر في ترجيح طرف العدم الى المورث والحال بطلان الاول لان الترجيح لا بد منه اذ العدم ليس مجض
فيحتاج استناد الى المورث عبر بالجواب ان عدم الممكن المساوي الطرفين ليس نفيا محضا بل نفي
العلة ليس نفيا محضا بل كل من عدم المعلول الممكن وعدم العلة امر عقلي وكون ان تعلق الامر العقلي
بالامر العيني فحو ان يستند عدم الممكن الى عدم علته العلي المتمم احدهما على ان تحرير العقل فان العقل كلي

حتما



حكما صدريا فان العلة رفعت وفع العالم فقد استند ارتفاع المعلول الى ارتفاع علته قال
والكلي الباقي معتزل الامر لوجوده وكل قال علة حاجة الى المورث هو الماهية من حيث هي
الى ان الممكن الباقي معتزل الامر لوجوده وكل لان علة حاجة الى المورث هو لا ممكن وهو حال العدم
حاصل لان لا ممكن الممكن صدوري وادا كانت العلة متحققة كان المعلول متحققا فكذلك حال
التحقق الى المورث وجوده علة لا عدمه وهو لا ممكن قال والمورث عند المعدوم
بعد لا حدات اقول هذا جواب دخل مقدر بعبر لو افتقر الباقي في حال بقاء
الى المورث فان المورث اما ان يكون يارد ما ثره او كلاهما محالان اما آ فلان الامر مسند على
حصول ارد فالارد الحاصل قبله اما ان يكون هو الوجود الذي كان حاصلا قبل وكل واما ان
يكون امرا جديدا وآيتح لامتناع تحصيل الحاصل وبت القبح لانه قبح لا يكون نائر المورث امر جديد
لانا في الباقي وقد فرضنا انه اثر في الباقي هذا واما ب وهو ان لا يكون يارد ما ثره هو انه بط
لانه قبح لا يكون هباكل اثر لامتناع حصول كل مريدون الامر واذا لم يحصل فيه امر كان مستغنا
عن المورث وقد فرضنا اضطرار انتهى هذا جواب عبر بالجواب ان المورث حال العدم اثر ليس هو الوجود
الذي كان حاصلا قبل وكل بل امر جديد اهو سوى الوجود الذي كان حاصلا قبل وكل وبه
صار باقيا فلا يلزم ان لا يكون باقيا من حيث هو باق حتى يلزم خلاف الفرض فان الباقي هو الوجود لا ول
المنصف بصفة البقاء التي لا تستلزم كل ما يلزم من امر جديد عن الوجود آخر يارد ما ثره في الوجود
آ المنصف بالبقاء فان عدم يارد ما ثره في المطلق لا يقتضي عدم يارد ما ثره في المقيد قال ولجاز
استناد العدم الممكن الى المورث الموجب لو امكن استناد الى المختار اقول اي
ولاجل ان الممكن محتاج الى المورث حال العدم كما احتاج اليه حال الوجود فلو كان المورث الموجب
فان لنا ان نستند الى المورث ما نسند عدم الممكن الى عدم علته ومعلوم كونه ممكنا واحتاجه عدمه
الى مؤثر ان نكون واجب الوجود عدمه دائما فكون مستندا الى العدم والعلة فعدم الممكن الواجب حالا يم حالا ان
نسند الى مورث موجب ولا نكن استناد الممكن العدم الى المورث المختار بانا نعلل العدم والاختيار
الى موجب الفصل من حدود لامتناع وجود الوجود لا الامكان تحصيل الحاصل وهو قبح ولنسمي
المعدود الذي يوجد العدم الى تحصيل وجود نكون حالا ما لا حدوث بعد الوجود حالا نكون يارد في العدم
فلا نكل استناد العدم الى المورث المختار قال ولا قدر يسوى الصنع ملاي اقول ذهب الحكماء
الى ان الموجودات الممكنة كلها محدوثة حدوثا ذاتيا فالعدم الذي نكون يارد المحدوث الزماني عدم

بهو الله تعالى والعقول والنفوس السماوية والاجسام الفلكية بدوا انتهاء وصفا نهاية الاخر كما نهاية كل
واحد منهما دهر وهم لا يقولون بالمعايرة كما في الدوات واما في الصفات فلا يقولون بالمعايرة لا
في الصفات مع الدوات والمعولة يقولون بوجود الدهر واما لا حوال التي
هي قول اي باسم وجد به علل العالمية والقادرية والعالمية والحيية والموجودية حالة حاصلة هي كما لهية واتما
الحركة بسوى فقد امتنع اوجد ما آخر حتى حال فاعلان وهو الباري والنفوس عنوانا لنفس ما لكون ممكنا
للوجود وهي كارواح البشرية والسماوية وهو احد سبعة عشر وهو الهيولى والسان ليسا بجسمين ولا
ولا فاعلة وهما الهيولى الخلاء وهب الله الى ادلس في الوجود قدم سوى الصنع لما شاء وان كل ما سوى
الله من الموجودات ممكن وكل ممكن حادث **واقف** والاعتراض الحادث الى المدة والملاة والكلام التي

**الجواب** وهب الحكماء الى ان كل حادث مسبوق المدة وما لم يكن له فصل لم يكن مفعولا بسبب الواجد على الاثير الى بعد ما ما هو فصل وما هو بعد
معاصل فعلته فصل لا ثبت ذلك الفصل مع البعد بل يزول عند ذلك البعد ليس ذلك العلة هي ليس
العدم حال العدم كما صح ان يكون بعد ويكون بعد والعلة مسوان يكون بعد ولا ذات الفاعل
حال ذات الفاعل مع يكون فصل قد يكون مع وقد يكون بعد فهي احتمالا ان يكون بعد والتصور وهو عرفا
الذات مصل في ذاته دهري الجاز ان يوصف بحركة بسط مساقة يكون حدوث هذا الحادث مع
انقطاع حركة فيكون ابتداء حركة قبل حدوث الحادث ويكون من ابتداء الحركة وحدوث هذا الحادث قليلات
وهذه ذات يتجدد بتصرف معطا بوا لاحراء المساوية والحركة حادثين ست ان كل حادث مسبوق بوجود
غير قار الذات متصل الاتصال المتفاوت وهو الزمان وحده والعلة والبعد القار للاحتمالان دال على
وجود الزمان فان الزمان هو الذي يلحق له الزمان والبعد الثاني لان وجدان معاده وكل كان
الذي قد يكون قبل شيء اخر جلة لا يلحق البعد لكن لا لانه قبل ابدوعة زمان هو قبل زمان دكل كلام
فالعلة والبعد القار سبب الزمان واما الزمان فليس سبب شيء بل ذاته المتغيرة المتجددة فصاعدا لوجود
هذين الغيرين لها لا شيء اخر كما دون سوء تهما دليل على وجود الزمان وهما اضافيان لا يوجدان الا
العقل لا يحرك من الزمان الذي يلحقهما العلة والبعد لا يوجد لزمان في كما عان فكيف يوجد لاضافة





الذات لهما لكن سوء تهما في العقل ليس دليل على حدوث موضوعهما بالذات اعني الزمان مع وجود دكل الشيء
فلا يكن لسند ل بعدوض العلة للعدم على وجود زمان بعارة قبل العلة ليست موجودة في الخارج
او لو كانت موجودة لكانت العلة الواجبة قبل وجود الواجبة العلة اخرى وتسلسل احت بالعلة
والاعتبارات العلة فهي من حيث انها قبله لا يكون مختصة زمان بل بهذا الاعتبار يكون قبله ليس من
حيث انها قبل زمان موجود كان حكمها حكم الموجودات في تحوق قبلية اخرى بعد الدهر والا تسلسل
بل ينقطع عند انقطاع اعتبار العقل وقبل ان العلة ان العلة والبعد ان اضافيان فمن ان يوجد معا
فلا يكن عدم المحاسبة وجد قبل انها لو كبعدان بهت احت بانها اضافيان علتان بحب
ان يوجد معروضاهما معان الخارج قبل لو انصف عن الحادث بالقبلية او اتصاف الموجود بالقبلية
السوسة وهو قبح احت بان عدم الحادث ليس شيء محض لانه عدم مقيد سي بل هو انتزاع مقول القبلية
انه عليه محو عروض العلة الاعتبارية بعدم الحادث الذي هو امر موجود بانت في العقل قبل ان
احراء الزمان بعضها سابق على البعض بهذا السبق لما كون بارعدم الحادث فلا يحتمي عدم السبق الزمان
بل ارد ان يكون الزمان زمان احراء احت بان عروض هذا السبق لاحراء الزمان لذا بها لا سبب زمان
اخر لان الزمان بعض لذاته فلا يحتاج في عروض السبق بعض احراء الى عروض سبق آخر كذا في علة
قبل لا يكون عروض السبق لبعض احراء الزمان لذاته دكل لان احراء الزمان ان كانت متساوية في الماهية
استحال تخصيص بعضها بالتقدم وبعضها بالمتاخر وان لم يكن متساوية في الماهية كان انصال كل جزء
وكل جزء ماهية فيكون احراء الزمان متصلا لا بعضها على البعض فلا يكون الزمان متصلا واحدا بل
مولفا من آنات وانه لو جاز عروض السبق العلية البعدية القار للاحتمالان في احراء الزمان وعرو زمان
بعارها كما عروض السبق العلية لبعض الحادث من عدة زمان بعارها كان قبل عروض السبق العلية البعدية
في احراء الزمان وعرو زمان معار يكن ان يكون كل جزء احراء الزمان مسبوقا بالحادث والجواب
الى احراء زمان او معار بها كان المعنى كان يكون بعارها كما عرض لا مس له عرض حاصل عند حصول
لا مس وانما اذا كان للحادث اول لا يكن عبارة كون العدم قبل وجود الحادث وعرو زمان لا يكون
كان حادث قبل جميع احراء الحادث لا يكن ان يكون عدم هذا الحادث كان اول قبل وجود لانه اذا لا يكن
بين يكل عدمه فلا يكن ان يشير الى بين ما حتى يقال ان ما كان حاصلا عند حصول له احت
كان معنى قولنا الموجود بعد العدم ليس هو انه الموجود معه لان الموجود مع الوجود من سبق
ان معاده انه لا يوجد معه كان هو معه الجزء اضافيه عارضه لما معاين له انها وكان المعقول من ان الموجود ما
حصل في الزمان الذي فيه الامس وقع بعد الامس ولا يكن معناه انه لا يوجد معه بل كان معناه ان الموجود



لا يوجد حين كان امس فلفظه كان مشعره بمضي زمان وذكل بعض انه ان يكون للزمان زمان
اخر والفعل بعدة الزمان للحركة انه بعض فصل جدد الانسان وقوع الزمان في زمان احر والحادث
ان ماهية الزمان هي انصال الحضور والوجود وذكل لان انصال الانجزي كما في الوهم فلا يكون للزمان
احراء بالفعل وليس جزء منه فقد وما هو قبل البعوضة فاذا ورد له احراء بالقوة والماضي بعد حصولها
لذا بها لا سبب لصيرورة وصفها بعد لا احراء اجتمى بصر لا احراء سبب القوة والماضي الحاضر صاحب
صيرورة وصفها بعد هما معقودا ومنا حوا بل يصير بعد لا يستقر له الذي هو حقيقة الزمان استقل بصور
بقدر وما هو للاخراء المعدوم صاعدا لا يستقر له الذي الحضور بعد اعني حوق البعد والماضي الذي استقل بصور
اما ماله حقيقة عرضي لا يستقر له بقار نهاية لا يستقر له كما حركة وهو ما ما بقيت متعددا وما حاصلا
بصور عروضها بعد لا يستقر له وبعد اهو العرض من ما لحقه البقاء والماضي لذا نه ومن ما لحقه سبب عشر
فاما اذا قلنا الموجود والامس لا يجتمع الى ان قول الموجود ما حوض لا امس لان نفس موجود فهما تشمل
على معنى هذا الماضي اذا قلنا البعد والوجود احتجا الى اخران معنى البقاء واحد هما حتى يصير
متعددا وامالا مع فقد ما هو سرح الزمان للزمان عنه المعية الزمان اعني معه الزمان الشيء بعد ان
في زمان واحد لان كل دليل بمعنى بسبه واحد له لسي عنه الزمان الى الزمان وهو سي دكل الشيء
وكل حركة بمعنى بتجدد الشمس بمسركان هي منسوب اليه واحد بالعدد وهو زمان تاود كل
لا ضاحي في كل دول الى زمان بخيار الموصوف بالمعية وضاحي في الماسة اليه واما اضعار الحادث
الى المالي فلان كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود وكل ذا لا سلاب فكان ممكن
وجود حاصلا قبل وجوده وليس دكل كما ممكان هو مدرج الغاير عليه لان السبب سع يكون الحادث
عروضه عليه كونه عرضي سع نفسه والسبب في كون عرضي الحال سعيد وارعليه كونه ممكنا في نفسه فلو كان
هو مدرج الغاير عليه لكن اذا قبل سع الحال انه عرضي لا سع نفسه فهذا يجب ان يكون الغاير عليه
عليه لانه عرضي وانه عرضي سع نفسه انه عرضي سع نفسه وهذا يجب ان انه عرضي الغاير عليه
فاكرار عليه والبر لكن كما ممكن كيا ما سفي لا سعه يكون وجوده لا في موضوع بل هو اضافي يكون سع في الميا س
لا وجوده كما نعال الجمع ممكن ان يوجد اوما لميا س سع صيرورة يكيا الجمع كما نعال للجسم يمكن ان يصير بعض
فيكون لا مكان امرا موجودا لا الى شيء آخر فهو اضافي ولا سعوا كما صاف اعراضي لا يوجد كما سع موضوعا لها
فاكون الحادث سعوا ممكنا وجوده وجوده في موضوع ودكل لا مكان في موضوع بالسبب سلا وجوده دكل
أحادث فيه نهو فوا وجوده والموضوع موضوع ميا س الى لا مكان الذي هو عرضي وموضوع ما لميا س الى





الحادث ان كان عرضيا او ما في النهاس اليه ان كان الحادث جوهرا او ايا ما كان فاكي الحادث مسبوق
بمادي لان الموضوع هو الجسم وهو لا سعول عن المادي واعلم ان لا مكان لا يدوان يكون بالاضافة
الى وجود الوجود اما بالعرض كوجود الجسم كما يعني اما بالذات كوجود الباقي ولا مكان بالميا س
الى وجود بالعرض اما ان يكون ليس بالميا س الى وجود دي الجسم له كما نعال الجسم يمكن ان يكون ابيض
او بالميا س الى صيرورة موجودا او كما نعال انها يمكن ان يصير ماء والماء كي ان يصير موجودا بالفعل
وجميع هذه لا مكانات خاضع الى موضوع موجود هو محلها اما لا مكان بالميا س الى وجود
بالذات هو لا مكان ليس بالنسبة الى وجود لكن الى موجود الى موضوع اوي
ماي اوضع ماي كالباقي والصفح والصوت ولا سكل ان هذه لا مكانات الله محاجة الى موضوع
يكون حاصل بمكان وجيل الى وانما ان لا يكون كل بل يكون دكل الى ما يسعه لا علاقة له سي
والموضوع والماي وسل هذا الى لا يكون ذما لانه لو كان محدثا كان مسبوقا بالا مكان لا محالة
كما مر وامكان لا يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له سي والا خر ان يكون لا مكان قائما نفسه
لما عرفت انه اضافي يتعرا الى موضوع فلا خر ان يكون لا مكان دكل الى قبل وجوده فلا يكون دكل الشيء
حادثا فان كان موجودا يكون دايم الوجوب وان لم يكن موجودا كان ممتنعا فعدت امكان الحادث
قبل وجوده تعلق ماي وغيره عنه فالوقوع فعال وجوده هذا الحادث في ماي فانه بالوقوع قبل ان
لا مكان امر عقلي فلا يستدعي محلا موجودا في الخارج احت بان لا مكان امر عقلي معلق سي
خارج فمن حيت تعلقه الى ليس بموجود في الخارج وهو امكان بل امكان وجوده في الخارج وتعلقه
به دكل الى يدل على وجود دكل الى في الخارج وهو موضوعه وحيت كونه ماي ما لفعل موجودا وله امكان
الحشر بعرج العقل ينقطع التسلسل انقطاع لا عتبار وقوعه اذ لا يح انه سبب تعلقه الى الخارجي يدل على
وجود موضوعه في الخارج واما بالمرة دكل ان لا مكان في الخارج معلقا واما ان لا مكان تعلقه الدهر فلا
قبل امكان الحادث لا يخران لا يكون حالا فيه لان الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا لسي ولا يخرز
ان يكون حالا في غيره لان نفس الى لا يكون حاصلا في عرض احت بان امكان الحادث قبل وجوده
حال في موضوعه فانه لما كان الحادث وجوده معلقا بالموضوع كان امكان وجوده الله معلقا بالموضوع
فيكون وصف الموضوع وحيت هو معلق به بصفة الحادث وحيت ان امكان الوجود الحادث الميا س اليه ميا س اعتبار
آ يكون كعرض في موضوع وما لاعتبار يت يكون كما صاف بالمضاف اليه والمكان وجود الحادث لكن الا
معلقا بوقوع الجسم ان موجود ممكنه بدكل الغير والقابل ان يقوم اذا احتاز ان يكون محل امكان الحادث
الموضوع باعتبار انه قابل فلا يخران يكون محل امكان الحادث الفاعل باعتبار انه فاعل له بل ابدا

اولى لان نسبة الفاعل الى وجود المعلول اقوى واشد من نسبة القابل الى وجوده فان قيل
لو كان الامكان قائما بالفاعل لما كان العدم مطلقا به لا يتجه ان يكون الامكان عبارة عن العدم
قلت كون الامكان قائما بالفاعل لا ينافي ان يكون عين العدم فان كون الفاعل بحيث يمكن ان يصدر
عنه الحادث عن كونه قادرا عليه فيصح تعليل العدم عليه بالامكان وقيل ان كل حادث فله
امكانان احدهما الامكان الذاتي اللازم وهو الامكان اللازم للماهية وثانيهما الامكان الاستعدادي
وذلك لان الحادث لا يكون علته التامة دائمة والا لكان وجوده عنها في بعض الاحوال دون البعض
ترجيحا من غير مرجح ولا يكفي الامكان الذاتي في فيضانه عن المبدأ القديم بل لا بد من حصول شرط اخر
حتى يتم استعداده لقبول الفيض من المبدأ وهذا الاستعداد التام هو المسمى بالامكان الاستعدادي
وهو سابق عليه فاذن لا بد لكل حادث من سبق حادث اخر لكون كل سابق معدا للعلة الموجبة
الى المعلول بعد بعده ولا بد لتلك الحوادث من محل متخصص في الخارج لتخصيص الاستعداد بوقت دون
وقت وبحادث دون حادث وذلك المحل هو المادة فاذن كل حادث مسبوق بمادة والحاصل
ان الامكان الذي يستدل به على احتياج الحادث الى المادة الامكان الاستعدادي لا الامكان الذاتي
لانا نقول الامكان الذي يستدل به على المادة هو الذي يكون سببا للمقدرة به هو الامكان الذاتي
لانا نقول الامكان الاستعدادي انما يكون سببا للمقدرة به الحادث لكان الحادث قابل تم استعداده و
حوله امتنع صدوره عن الفاعل لانه لو صدر عنه لكان استعداده وجوده غير متوقف على شيء اخر فيكون استعداده
وجوده تاما وقد فرض غير تام هف هذا واما قوله ثم الحادث لا يفتقر الى المدة والمادة ولا
الى التسلسل ان اريد بالحادث الحادث بالحدوث الذاتي فمستقيم لان الحادث بالحدوث الذاتي
لو كان يفتقر الى المدة والمادة والمدة والمادة ايضا حادثان بالحدوث الذاتي يفتقران الى مدة و
مادة غيرهما ولزم التسلسل وان اريد بالحادث الحادث بالحدوث الزماني فلزوم التسلسل ممنوع وانما يلزم
ذلك ان لو كان المدة والمادة حادثين بالحدوث الزماني وهو ممنوع والقائل ان يقول انا نلتزم
يكون الحادث مسبوقا بزمان كونه مسبوقا بزمان موهوم معروض فيلزم وان اريد به كونه مسبوقا
بزمان محقق موجود فيلزم وما ذكرتم في بيانه لا يفيد ذلك وانما ذكرته من بيان كون الحادث مسبوقا
بمادة فانما يتم على تقدير كون المبدأ موجبا واما على تقدير كون الفاعل مختارا فلا قال والقديم
لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات او لاستناده اليه اقول القديم اعني الموجود الذي لم يسبقه العدم سبقا
زمانيا لا يجوز عليه العدم وذلك لانه اما ان يكون وجوبه بالذات اولا والاول هو الواجب لذاته والواجب لذاته
يمتنع عدمه والا لزم الانقلاب وثانيه لا يجوز ان يكون مستندا الى المختار لان اثر المختار لا بد وان يكون حادثا

لامتناع



لامتناع توجه القصد الى ايجاد الموجود فيجب استناده الى الواجب وذلك الموجب ان كان واجبا استحال عدمه
فيستحيل عدم ما يستند اليه وان كان ممكنا فلا بد وان ينتهي الى الواجب لذاته لاستحالة الدور و
التسلسل فيجب من دوام وجوبه دوام وجوب ما يستند اليه فيستحيل عدم ما يستند اليه قال المقصد الثاني
في الماهية ولواحقها وهي مشتقة عما هو وهو ما به يجاب عن السؤال بما هو ويطلق غالبا على الامر المعقول
والذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود والكل من ثواني المعقولات اقول لما فرغ
من مباحث الفصل الاول شرع في الفصل الثاني الذي هو في الماهية ولواحقها اعني الوحدة والكثرة والكلية و
الجزئية والذاتية والعرضية وغيرها فقال الماهية مشتقة عما هو وهي ما يجاب عن السؤال بما هو وانما نسبت الى
ما هو لانها تقع جوابا عنه مثلا لو سئل عن زيد بما هو فيجاب به عن هذا السؤال بانه الحيوان الناطق فالحيوان
الناطق هو الماهية لزيد والماهية تطلق غالبا على الامر المعقول مثل المعقول من الانسان والذات والحقيقة
يطلقان غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود والكل اي الماهية والذات والحقيقة من المعقولات فانها
امور تستند الى المعقولات الاولى وليست في الخارج والا لوجدت في الاعيان ما يطابقها مثلا المعقول
من الانسان والحيوان يعرض له انه ماهية وليس في الاعيان شيء هو ماهية بل في الاعيان انسان او
فرس او غير ذلك وكذا الحال في الذات والحقيقة قال وحقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها
من الاعتبارات والا لما صدق على ما ينافيها ولكون الماهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده وهي من
حيث هي ليست الا هي فلو سئل بطرفي النقيض فالجواب السلب لكل شيء قبل الحيثية لا بعدها اقول
ان لكل شيء حقيقة هو بها ما هو وهي مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات لازمة
كانت او مفارقة مثل الانسانية من حيث هي انسانية مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات لازمة
كانت او مفارقة مثل الوجود والعدم والوحدة والكثرة والكلي والجزئي والعموم والخصوص الى غير ذلك
من الاعتبارات فان الانسان من حيث انه انسان لا موجود ولا معدوم ولا واحد ولا كثير ولا كلي ولا جزئي ولا عام ولا
خاص اي لا يدخل شيء منها في مفهومه وان كان لا يخلو عنها ولو دخل احد هذه الاعتبارات في مفهومه لما
صدق الانسان على ما ينافيه مثلا لو دخل الوجود في مفهوم الانسان لم يصدق على الانسان المعدوم ولو
دخل الوحدة في مفهومه لما صدق على الانسان الكثير ولو دخل الجزئية والخصوص في مفهومه لما صدق
على الكلي والعام فالماهية في نفسها مع واحد من هذه الاعتبارات [illegible] والصدق احد هذه
الاعتبارات عليها ولا يمنع زائد [illegible] فان الانسان انسان لذاته لا لشيء اخر ينضاف اليه
والانسان واحد لا لذاته بل [illegible] الوحدة اليه والماهية اذا اخذت مع عارض تكون مقابلة للماهية مع ضد
ذلك العارض مثلا اذا اخذ الانسان مع الوحدة يكون مقابلا للانسان مع الكثرة وكذا اذا اخذ مع



الخصوص يكون مقابلا للانسان مع العموم والماهية من حيث هي ليست الا الماهية فان الانسان من حيث هو ليس
الا الانسان فان سأل السائل الانسان بطرفي النقيض مثلا هل الانسان الف او ليس فالحق الجواب
بالسلب لاي شيء كان [illegible] السلب قبل الحيثية لا بعدها اي يجب ان يقال ان الانسان ليس من حيث هو
انسان بالف ولا بلا الف ولا يقال ان الانسان من حيث هو انسان ليس بالف فان تقديم الصيغة
قد يكون للايجاب العدولي [illegible] قولنا الانسان من حيث هو انسان ليس بالف اي هو لا الف
وهذا غير مستقيم فان الانسان من حيث هو لا الف ولا لا الف بخلاف الاول فانه لا يكون الا السلب
ويكون معنى الانسان ليس من حيث هو انسان بالف ولا يلزم منه ان يكون من حيث هو لا الف هذا
اذا سأل السائل عن الانسان هل مفهومه مفهوم الالف وليس واما اذا سأل انه هل هو موصوف بالالف او ليس
فانه يجب ان يقال انه موصوف بالالف على تقدير اتصافه به وان يقال انه ليس موصوفا به على
تقدير عدم اتصافه به قال وقد توجد الماهية مجردة عما عداها بحيث لو انضم اليها شيء
لكان زائدا ولا يكون مقولا على ذلك المجموع وهو الماهية بشرط لا شيء ولا يوجد الا في الاذهان وقد يوجد لا
بشرط شيء وهو كلي طبيعي موجود في الخارج وهو جزء من الاشخاص وصادق على المجموع الحاصل منه و
مما يضاف اليه والكلية العارضة يقال لها كلي منطقي والمركب عقلي وهما ذهنيان فهذه اعتبارات
ثلاثة ينبغي تحصيلها في كل ماهية معقولة اقول الماهية قد توجد بان تؤخذ من حيث هي مجردة
عنها جميع ما عداها بحيث لو انضم اليها شيء لكان زائدا عليها و ح لا يكون الماهية المأخوذة على هذا
الوجه مقولا على المجموع الحاصل من الماهية المأخوذة على هذا الوجه ومن الزائد فانه بهذا الاعتبار يكون
المجموع مركبا منها ومن الزائد وما يتركب الشيء منه وغيره لا يكون محمولا على الشيء والماهية بهذا الاعتبار تسمى
المجردة والماهية بشرط لا شيء والماهية بهذا الاعتبار لا توجد في الخارج لان الموجود الخارجي [illegible]
وقد وجدت مجردة عنها ولا توجد ايضا في الذهن لان الموجود الذهني [illegible] اللهم الا ان يعني
بالتجرد التجرد بحسب اللواحق الخارجية فقط و ح يكون موجودا في الذهن وقد توجد الماهية من حيث هي هي من
غير التفات الى ان تقارنها الشيء او لا بل يلتفت الى مفهومها من حيث هو هو وتسمى الماهية لا بشرط شيء
والكلي الطبيعي وهو موجود في الاعيان لان جزء الشخص الموجود في الخارج بتمامه موجود اما الماهية من حيث
هي فيكون الكلي الطبيعي موجودا في الخارج او الماهية مع قيد [illegible] فاما ان ينتهي الى الماهية من حيث
هي فيحصل المطلوب [illegible] التسلسل [illegible] يكون الشخص مركبا [illegible] بالعقل
على [illegible] لان المطلوب اذا كانت الماهية من حيث هي [illegible] موجود يكون

الماهية



الماهية موجودة و ح لا يكون معها قيد اخر والا لكان داخلا في القيود الى ما لا نهاية وخارجا عنها والا لزم
ان لا يكون القيد داخلا في القيود وهو خلف فتعين ان لا يكون معها قيد اخر فيكون الماهية من حيث هي اعني الكلي
الطبيعي موجودا في الخارج وهو محمول على الحاصل منه ومما يضاف اليه والقيود والكلي الطبيعي هو الطبيعة التي
اذا حصلت في العقل عرض لها الكلية لا الكلي يعرض لها في الخارج اذ ليس يمكن ان يكون امر موجود
بعينه في كثيرين فان الانسانية في زيد ان كانت بذاتها الموجودة في عمرو كان ما عرض لهذه الانسانية في
عمرو ولا محالة يعرض لها وهي في زيد فيلزم هذا ان يكون ذات واحدة قد اجتمع فيها الاضداد فليس
يمكن ان يعرض الكلية للطبيعة الموجودة في الخارج بل اذا حصلت في العقل يعرض لها الكلي فالمعقول
من الكلي الطبيعي هو الكلي وليس كليته الصورة العقلية لاجل انها في العقل فانها بهذا الاعتبار صورة جزئية
في نفس جزئية فهي بهذا الاعتبار تكون جزئية بل باعتبار مطابقتها للكثيرين هي الكلي ويجوز ان يكون شيء واحد
باعتبار كليا وباعتبار شيء اخر جزئيا والمعني بالمطابقة انها اذا سبق الى النفس اي واحد من تلك الكثرة
تنطبع عنه هذه الصورة بعينها واذا سبق واحد فجاز النفس منه بهذه الصورة لم يكن لما عداه اثر في النفس
بصورة اخرى ولو سبق الى النفس غير الذي فرض اولا فالاثر الحاصل منه هو تلك الصورة بعينها فهذه
هي المطابقة والصورة العقلية بهذا الاعتبار هو الكلي واما باعتبار انها صورة في نفس جزئية فهي جزئية مستحقة
مندرجة تحت كلي اخر صادق على هذه الصورة وصورة اخرى في تلك النفس او في نفس غيرها والكلي الصادق
على هذه الصورة مما هو هذه الصور بان نسبته الى تلك الصور التي في النفس وهذه الصور نسبتها
الى امور خارجة عن النفس والصور فان قيل لو كانت الصور من حيث هي صور في النفس جزئية
مندرجة تحت كلي لكان ذلك الكلي ايضا صورة عقلية وتلك الصورة ايضا بهذا الاعتبار جزئية مندرجة
تحت كلي اخر وهلم جرا ويلزم التسلسل اجيب بان التسلسل انما يلزم ان لو اعتبر العقل الصورة من حيث
هي صورة في نفس جزئية وليس يلزم ان يعتبر العقل كل صورة معقولة على هذا الوجه فينقطع التسلسل بانقطاع اعتبار العقل
كما في سائر الاعتبارات والصورة العقلية في نفسها [illegible] فالكلي من حيث [illegible] وكونها كلية شيء اخر فالكلي
من حيث هو كلي شيء ومن حيث هو انسان او فرس شيء اخر فالكلي من حيث هو كلي هو الذي لا يمنع نفس تصوره من
وقوع الشركة فيه من غير ان يشترط في مفهومه الانسان او فرس فان حد الانسان والفرس غير حد الكلي ولا
داخل في حد الكلي لكن الكلي يعرض للانسان وغيره والكلي العارض هو الكلي المنطقي لانه يبحث عنه في
المنطق لان المنطقي يبحث عن الكلي من حيث هو كلي من غير ان يشير الى طبيعة [illegible] والمركب من الماهية
الى الصورة العقلية والكلي العارض لها هو الكلي العقلي ولو سمي الماهية لا بشرط شيء بالطبيعة والصورة الحاصلة
منها في العقل كليا طبيعيا لكونها منسوبة الى الطبيعة ومعروضة للكلي لكان انسب والذي يسمون معروض

الكلي بالكلي الطبيعي لم يمكنهم ان يستمروا على هذا الاصطلاح لانهم حكموا بان الكلي الطبيعي موجود في الخارج
ومعروض الكلية هو الصورة العقلية وهي غير موجودة في الخارج والكلي المنطقي اعتباري ذهني وهو من المعقولات
الثانية لانه معروض للصورة العقلية لم يكن في الخارج صورة تطابقها اذ ليس في الخارج شيء هو كلي واذا كان
الكلي المنطقي ذهنيا يكون الكلي العقلي ايضا ذهنيا لكونه مركبا منه ومن الصورة العقلية فهذه اي الكلي المنطقي و
الكلي الطبيعي والكلي العقلي اعتبارات ثلاثة تحصل في كل ماهية معقولة والماهية اذا اخذت بشرط ان يكون
معها شيء الملحوظ فالماهية بشرط شيء وهي الموجودة في الخارج والمخلوط والمجرد متباينان وهما مندرجان تحت
الماهية لا بشرط شيء قال والماهية منها بسيطة وهي ما لا جزء له ومنها ما له جزء وهما موجودان
ضرورة ويوصفان بهما باعتبارين متنافيين وقد يتضايفان فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما
مضى اقول الماهية اما بسيطة وهي ما لا جزء له واما مركبة وهي ما له جزء وكل منهما موجود اما المركبة
اما المركبة فوجودها واضح كالانسان والحيوان وغيرهما من المركبات واما البسيطة فلان المركبة لا بد وان ينتهي في
التحليل الى البسائط وان لم يتركب من اجزاء غير متناهية بالفعل وهو محال وقد يتسلسل بالمحال حاصل و
ذلك لان كل كثرة لا بد فيها من واحد بالفعل فلو لم يكن الواحد لا يجوز ان يكون متقوما بالفعل ولا يمكن للواحد بالفعل
واحد بالفعل ولا يجوز ان يكون متقوما بالقوة ولا يلزم ان يكون الماهية الموجودة بالفعل متقومة باجزاء لا توجد الا
بالقوة وهو محال فان الاجزاء التي يجب ان يكون حاصلة مع الكل بالفعل ويوصف البسيط والمركب اعني البسائط
والمركبات لا بالامور الاعتبارية لانهما يعرضان للمعقولات من حيث هي في العقل ولا يوجد في الخارج ما يطابقهما
فانه ليس في الخارج شيء هو بسيط او مركب بل في الخارج اما انسان او فرس او جسم جمادي او غير ذلك فاذا
حصل واحد منها في العقل يعرض له البساطة او التركب وكل منهما مناف للاخر اذ لا يجوز ان يكون شيء واحد
بسيطا ومركبا معا لانه ان كان له جزء يكون مركبا وليس بسيطا وان ليس له جزء يكون بسيطا وليس
مركبا والبسيط والمركب قد يوجدان من حيث انهما متضايفان والبسيط المتضايف هو الذي يكون بسيطا
بالقياس الى مركب مخصوص بان يكون جزءا بالنسبة الى ذلك المركب فان الجزء بسيط بالنسبة الى الكل وان كان
للجزء جزء اخر فباعتبار الجزء بسيط اضافي وباعتبار ان له جزءا مركب حقيقي واذا كان الجزء بالنسبة الى
الكل متضايفا يكون الكل بالنسبة اليه مركبا متضايفا واذا اخذ البسيط والمركب متضايفين فيتعاكسان في
العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى من البسيط والمركب الحقيقيين يعني اذا اعتبر البسيط الاضافي بالنسبة
الى البسيط الحقيقي يكون البسيط الاضافي اعم من البسيط الحقيقي لان كل بسيط حقيقي يصدق عليه انه بسيط
بالقياس الى المركب وليس كل ما هو بسيط بالنسبة اي المركب فهو بسيط حقيقي لجواز ان يكون ما هو بسيط بالنسبة
الى المركب مركبا والمركب لا يكون بسيطا حقيقيا واذا اعتبر المركب الاضافي بالنسبة الى المركب الحقيقي بالعكس





في العموم والخصوص اي يكون المركب الحقيقي اعم من المركب الاضافي لان كل مركب اضافي يصدق عليه انه
جزء فيكون مركبا حقيقيا وليس كل ما هو مركب حقيقي يصدق عليه انه مركب اضافي لجواز ان لا يعتبر
اضافته الى شيء اخر فلا يكون مركبا اضافيا قال وكما يتحقق الحاجة في المركب فكذا في
البسيط اقول اي كما يتحقق حاجة المركب الى جاعل كذلك يتحقق حاجة البسيط الى جاعل وذلك
لان البسيط قد يكون بسيطا ممكنا وكل ممكن محتاج الى جاعل وقيل ان البسيط غير مجعول لانه لو كان
مجعولا لكان ممكنا ولكان امكانه نسبة والنسبة تقتضي الاثنينية فيلزم ان يكون في البسيط اثنينية فلا يكون البسيط
بسيطا هف والجواب انه لا يلزم من عروض الامكان للبسيط الاثنينية فيه لان الامكان يعرض للبسيط
بالقياس الى وجوده والوجود خارج عن حقيقته فلا يلزم الاثنينية قال وهما قد يتقومان بما فيهما
وقد يفتقران الى المحل والمركب انما يتركب عما يتقدمه وجودا وعدما بالقياس الى الذهن والخارج وهو علة
الغناء عن السبب باعتبار الذهن بين وباعتبار الى الذهن والخارج على ما يحصل جزاؤهما والوحدة
معاكسة واحدتان اعتم اقول كل واحد من البسيط والمركب قد يتقوم بنفسه اي لا يفتقر في تقومه
الى محل يتقوم به وقد يفتقر الى محل يتقوم به فالبسيط الذي يتقوم بنفسه الواجب والبسيط الذي يتقوم
بغيره النقطة والمركب الذي يتقوم بنفسه الجسم والمركب الذي يتقوم بالمحل السواد والمركب منهما وايضا كل
واحد منها علة بالقياس لتقومه وعدمه علة لعدم الكل بالقياس فالاجزاء تتقدم على المركب في الوجود الخارجي
ان كان المركب خارجيا وفي الوجود الذهني ان كان الوجود ذهنيا فيلزم تقدم العلة على المعلول
في الوجود الخارجي ان كانت علة في الخارج وفي الوجود الذهني ان كانت علة في الذهن وكذا يتقدم
الجزء على المركب في العدم اي الخارجي والذهني لكن بالنسبة الى جزء واحد فان الكل لا يتحقق الا بعد
تحقق جميع اجزائه وينعدم بانعدام جزء واحد اي جزء كان ويعدم الجزء على الكل علة لغناء الجزء
عن سبب اخر يحوجه عند تحقق الكل لان الجزء لما كان متقدما على الكل فمتى تحقق الكل فلا بد وان يتحقق
الجزء اولا فاستحال عند تحقق الكل احتياجه الى سبب جديد يحوجه لامتناع تحصيل الحاصل لغناء
عن السبب الجديد ان اعتبر في الجزء الخارجي فسمي الجزء الغني عن السبب وان اعتبر في الجزء الذهني
سمي الجزء الذاتي البين فيحصل للجزء خواص ثلاث آ كونه متقدما على الكل ب استغناؤه
عن سبب جديد وليس كل ما يستغني عن سبب جديد يجب تقدمه فان الاول هو حصول الموصوف
بالتقدم وغير سبب جديد والثانية هي الحصول وعدم سبب جديد اعم وان يكون موصوفا بالتقدم اولا
ولا شك ان المطلق اعم من المقيد ج امتناع رفعه عن المركب اي اذا تصور الجزء مع المركب مع العقل





عن سلب جزئه عنه والخاصة آ منعكسة اي كل جزء متقدم على الكل وكل ما هو متقدم على الكل فهو جزء
لا يقال العلة الفاعلية متقدمة على المركب وليست بجزء له لانا نقول المراد بتقدم الجزء ان يكون
متقوما به لانه وجه يندفع ما ذكرتم لان الجزء متقدم على المركب بمعنى تقوم المركب به وكل ما يتقوم به المركب فهو
جزء وبالعكس فلا ينتقض بالعلة الفاعلية والخاصتان لا جزء بانهما اضافيتان لان اللوازم العرضية يصدق
عليها بان الخاصتين مع انها ليست باجزاء فيكون اعم من الجزء بخلاف الخاصة آ فانها مساوية
له قال ولا بد من حاجة بالبعض لا جزاء الى البعض ولا يمكن بها انها اعتبار واحد اقول
المركب الذي له وحدة حقيقية لا يجوز ان يكون كل واحد من اجزائه مستغنيا عن كل واحد من الاجزاء الباقية ولا
لامتنع ان يحصل منها ماهية ما مركبة واحدة كما لا يحصل من الانسان والحجر الموضوع الى جنبه ماهية مركبة
واحدة وهذا ضروري واراد المثال للتوضيح لا للاستدلال به عليه فانه ضروري التصديق الضروري
بعد تصور اطرافه فيورد مثال يتضح به التصديق ولا يمكن ان يكون كل واحد من الاجزاء محتاجا
الى كل واحد من الاجزاء الباقية من الجهة التي يحتاج اليه فيها ولا لزم الدور والى اشار بقوله ولا يمكن
بها انها اعتبار واحد اي لا يمكن حصول الحاجة بين الاجزاء على ان يكون كل واحد منها محتاجا الى غيره
باعتبار واحد بان يكون كل موقوفا على غيره والجهة التي يتوقف الغير عليه وتلك الجهة بل لا بد وان يكون
البعض منها محتاجا الى الباقي وغير احتياج الباقي اليه كالهيولى لاحتياجها للصورة واذ دونه المجموع فان هذه
من جماعة مفتقرة الى الباقي وبالعكس او يكون كل واحد منها محتاجا الى كل واحد من الباقي من جهة
غير الجهة التي احتاج اليه بها كالمادة والصورة للجسم فان المادة محتاجة في وجودها الى الصورة والصورة
محتاجة في تشخصها الى المادة بان يكون المادة قابلة لتشخص الصورة قال وهي قد تتميز في الخارج
وقد تتميز في الذهن اقول اجزاء الماهية اما ان يكون متميزة في الخارج بان يكون لكل واحد
منها وجود مستقل في الخارج بل يحمل كل منها في الخارج بمعونة العقل لا جزء وحمل المركب عنه يحمل الاجزاء
كالجنس والفصل بالنسبة الى النوع ومعنى كونها اجزاء للماهية كونها اجزاء حدها في الذهن ولهذا الا يحمل
على الحد بالمواطاة حيث يمتنع حمل جزء على الكل بهو هو وذلك كالسواد الذي يشارك البياض في
اللون الذي هو جنسهما ويمتاز عنه بفصل هو قابض البصر فان جعله لونا في الخارج هو جعله سوادا
وكذا جعله قابضا للبصر هو جعله لونا وسوادا ولهذا لا يحملان عليه بهو هو وتمايزه عن فصله يكون
في الذهن فقط ولو كان اللون وجود مستقل لقابض البصر لكان وجود لم يجز لحوق اي فصل كان
باللون اذ ليس واحد من الفصول المخصصة شرطا لوجود اللون لانه لو كان شرطا له لما امكن اللون





مع ما يضادّ ذلك الفصل ويخالفه واذا لم يكن واحد من الفصول بعينه شرطا لوجود اللون وله وجود غير
وجود الفصل الخاص يجوز ان يعاقب اقتران الفصول به بان يتبقى اللون مع زوال القابضية وبعدها
بخصوص المفرق للبصر والتالي باطل فالمقدم مثله ولقائل ان يمنع الملازمة فانه يجوز ان يكون اللون
المغاير للفصل في الوجود مشروطا بوجود الخاص بالفصل فينتفي بانتفاء الفصل وعلى تقدير
تسليم الملازمة يمنع انتفاء التالي وقيل ان جنس السواد المحسوس لا يتميز عن فصله في الخارج
لانه لو تميز وجود جنسه عن وجود فصله فان كان كل منهما محسوسا يلزم ان يكون احساسنا
بالسواد احساسا بمحسوسين وان كان احدهما محسوسا والمحسوس هو السواد فيلزم ان يكون
احدهما داخلا في طبيعة الاخر وهو محال وان لم يكن واحد منهما محسوسا فعند اجتماعهما ان لم
يحدث هيئة محسوسة لم يكن السواد محسوسا وان حدثت فتلك الهيئة معلولة لاجتماع الجنس والفصل
فيكون خارجة عنهما عارضة لهما فلا يكون التركيب في السواد المحسوس بل في فاعله وقابله وفيه
نظر اذ لا نم انه ان حدثت هيئة محسوسة يلزم ان يكون عارضة لهما وانما يلزم ان لو لم تكن الهيئة الحاصلة
هي مجموع الجنس والفصل وهو ممنوع فلا يجوز ان لا يكون كل منهما محسوسا بانفراده ويكون مجموعهما هيئة
محسوسة حادثة فلا يكون عارضة لهما بل متقومة بكل منهما فيكون التركيب في نفسه لا في فاعلها و
قابلها والحق ان الجنس والفصل لا يتمايزان في الوجود الخارجي اذ لو كان لكل وجود في
الخارج يلزم ان لا يكون احدهما محمولا على الاخر بالمواطاة ولا يكونا محمولين على النوع بالمواطاة
اذ يمتنع ان يكون الشيء بعينه هو ما يكون مغايرا له في وجوده وهذا ضروري فان احد الموجودين لا يكون هو
الاخر لا يقال لو كان تغاير الوجود في الخارج يقتضي امتناع الحمل بالمواطاة لكان التغاير في
الوجود الذهني ايضا مقتضيا لامتناع الحمل بالمواطاة فان احد الموجودين في الذهن لا يكون هو بعينه الموجود
الاخر فلا يكون الجنس متميزا عن الفصل في الوجود الذهني ايضا لانا نقول التغاير في الوجود الذهني
يقتضي امتناع حمل الجنس بالتقييد بالوجود الذهني على الفصل والنوع ولا يقتضي امتناع حمل الجنس مع قطع
النظر عن وجوده الخارجي اجيب بان اعتبار الجنس مع قطع النظر عن وجوده الخارجي انما يكون في
العقل اذ الماهية من حيث هي هي لا تتحقق لها الا في العقل واذا ثبت ان الجنس والفصل قد يكونان
ماخوذين من اجزاء خارجية كالحيوان الناطق فيكون الماهية المركبة والجنس والفصل مركبة في الخارج
وقد لا يكون الجنس والفصل فيكون ماهية العقل مركبة في الذهن بسيطة في الخارج ولا امتناع ان

يكون صورة بان عقلتان مطابقتين لامر مبسط في الخارج ~~فاذا~~ قال واذا اعرض
العوارض ومصاحبة قد يساعد وقد يحل اقول احراء الماهية بما عدا عرض العوارض
ومصاحبة اعني الخصوص بسبب الى حد احل ومصاحبة وذلك لان احراء الماهيات اما ان يكون بعضها
اعم وبعض اولا يكون وآخر سبب حد احله وبت متنه وان احراء المحد احله اما ان يكون بعضها اعم
من البعض ان حر طلقنا او وجه خاص كان آ فاما ان يكون الحاصل معه ماهية ما خاصة وجه اما ان يكون
العارض حار ما نحوي الموصوف والحامض محرق الصفرة والمعكس فان كان آ فالعارض الحس والحامض
العصل مثل الحموان الماطق وان كان ب فلا يكون وذلك المركب والحس والعصل بل بس الى
عارضه كالوجود المعزل عن المقولات العرضية متعذر بسكل الماهية وعارض اما ان يكون الحاصل معه ما
ماهية مثل النوع لا حار المعد بالعوارض الحارة خاصة اذا اعتبر مجموع مركب من النوع والعوارض
الحارة بكل العوارض احراء الجنس حار والنوع المعرى والحموان والعوارض
المعدة للعاسل اذا الكاتب وعد ذلك ولا عارض المفارقة وان كان ~~الحموان~~ الحموان يكون بعض الاجزاء اعم والبعض
الاحر وجه مثل الماهية المركبة والحموان والناطق فانه ماهية لا خاصة اما ان يكون المركب منها مركبا والتي
الماهيات من احد خاصة اجزائي الماهيات جميع احدى معلولاته او المركب الماهيات مع عرضه ومعلوله فان
كان آ فاما ان يكون مع علة العاسل مثل العظم فانه فاعدة مقترنة العاسل مع علة العاسل كالقطس
الذي هو دون معترضة كالصف او مع علة الصورة كالاقطس ان جعلنا اسم الانف الذي ومعنى اوسع علة
العاسة كالحاتم فانه اسم لحلية معقورة ما هو علة لها وهو المحل بما في الاصبع وان كان العاسل كالحاكي و
الزارف وغيرذلك ولا كالمسنفة وان كان ~~ب~~ فاما ان يكون كلها وجوانه ومعصها عدية فان
كان آ فلا يخ اما ان يكون كلها حقيقة او اضافية ومعصها حقيقة ومعصها اضافية فان كان كلها حقيقة
فاما ان يكون مساوية او محلولة فان كانت مساوية فكالعدد في الاحاد وانه كانت محلولة فاما ان
يكون معقولة او محسوسة فان كانت معقولة فكالجسم المركب والاصول والصحيح والعدد المركب والعقد
والحكم والصاعد وان كانت محسوسة فكالمثلثة والسواد والساكن وان كان كلها اضافية فكالابوة
وكالاقرب فانها هركان واضافة عارضة لاضافة اخرى وان كان معضها اضافية ومعضها حقيقية فكالابوة
فانه مركب من الحب الذي هو وجود حقيقي ومن النسب الذي هو اضافي وان كان آ ~~ب~~ او ~~ب~~ ان
يكون معضها عدية ومعضها وجودية فكالاول فانه مركب من وجودي وهو كونه مبدأ للغير وعدمي

وهو



وهو انه لا مبدأ له قال وقد يوجد مواد وقد يوجد محمولة تعرض لها الجسمية والعصلية وجعلها
واحد اقول احراء الماهية قد يوجد وحدت اجزاؤها مواد وتكون احراء احقية للماهية لا محمولة عليها
وقد يوجد وحدت اجزاؤها محمولة عليها بالمواطاة فلا يكون احراء احقية لها بل اجزاء لها اجزاؤها خارجة
وحدت ان الاسطقس الدال عليها حدا وجزئيها والنسبة ذكرت في مثال وقوله الجسم قد يوجد وحدت
انه ماخ للحيوانية ويكون جنسا وجنسا له غير محمول عليه بالمواطاة وقد يوجد حدت انه محمول عليه
بالمواطاة وجنس لو قال الجسم جوهر ذو الابعاد وعرض وعمق فسر طان الابعاد جنس وجوهر مبني
عرضا وحدت لو الصورة النوعية عرضا حتى او بعدم او عدم ذكر كان مبني خارجا عن الجسم مضافا اليه
فالجسم مالي عرضه على مالحقه وان احد الجسم جوهر ذو ابعاد طول وعرض وعمق فسر طان الاسم فقط في الجنس
اصلا حتى قطع النظر عما عداه كان محمولا على كل نوع تحته وكذا الناطق والحساس والناطق قد يوجد
على الوجه الاقل ويكون مواد واجزاء احقية عرضه وقد يوجد على الوجه ~~ب~~ فيكون محمولة لا قال
اذا قلنا كان شيء فان كان المراد به ان المفهوم لا نان من نعته مفهوم الجسم كان ذلك اطلاقا
ان كان المراد به ان الانسان موصوف بالجسم فهو انه ناطق لان الجسم جوهر والانسان والحجر
متقدم والصورة صاحبة وان كان المراد به امر الخارج فلا بد من سبب صورة مصورة وصورة وصانع
قال موقوف المراد به امر مالك وهو اتحاد هاهنا في الوجود فان الانسان متحد الوجود مع الماهية
لكنها تتحد في الوجود والذات لان الجسم وحدت هو الذي دخل في الوجود لا بعد فقد ما سبق
عرض الوجود الجسم المقدر في العدد قبل لو جاز عروض الوجود للماهية جاز عروض الوجود الواحد
محلية والمثال بقدر حوله عروض الوجود الواحد لما هو جاز عروض الوجود الواحد
لماهية الكل والجزء لان الجزء وحدت هو الذي وجوده مقدم على وجود الكل وذلك الوجود
مع ان يكون هو الوجود الذي عرض للكل وله لا يصح ان يكون الجزء مدركا الوجود موجودا على ذلك
الوجود وكذا زيد الذي على هو موجود اذا كان في كل الوجود معارا للموجود الحارض للكل فلو
كان الجزء موجودا الذي هو الوجود العارض للكل ان يكون للجزء وجودا وانه يخ الصورة
احب ان حوله عروض الوجود الواحد لماهيتين لاستدعاء حوله قيام العرض الواحد عليه
فان الوجود ليس بعرض ومعروضه لا يكون معدوما في الخارج كما هو موضوع بالنسبة الى العرض
بل عروض الوجود لا يتصور فانه في العقل جار عروضه للماهية المعدومة بسبب العقل بل امر ان اما قوله
لا يجوز عروض الوجود الواحد لماهية الجزء والكل لان الجزء وحدت هو الذي وجوده مقدم



على وجود الكل فلما مع ان الجزء حيث هو جزء له وجود مقدم على وجود الكل لكل الجزء وحدت هو جزء
لا يكون محمولا على الكل حتى يلزمه عروض الوجود له بل الجزء وحدت هو جزء مالك عن محمولة والجزء
من حيث هو محمول لا يكون له وجود معارا لوجود المجموع والحاصل ان الجزء من حيث انه جزء
يكون له وجود متقدم ولا يكون محمولا ومن حيث انه محمول لا يكون له وجود عروض الوجود الموضوع فلا يلزم
عروض الوجود في احد اذا اعتبر الجزء من حيث هو محمول فيعرض له اما الحس او الفصل وذلك ان
الجزء من حيث هو محمول اما ان يكون نمام الذاتي المشترك به الماهية وما يحالفها في الجنس او لا والاول
يعرض له الحس وبت يعرض له الفصل وحمل الحس والفصل واحدا وذلك لانه لو لم يحملها واحد الكان
كل منهما وجودا معارا للوجود لا يجوز فلا يكون احدهما محمولا على الحس بالمواطاة وهذا ساقط عند العقل
قال والجنس كالمادي والمجموع والفصل كالصورة وهو علة اقول الحس
والفصل اذا نسبا الى المادي والصورة كان الحس بسبب مادي والفصل بسبب الصورة والحس
وذلك لان الحس لا يكون بالفعل له نعاريه الفصل الذي ان المادي لا يكون بالفعل كذلك مادية الصورة
والفصل علة لوجود الحس على معنى ان طبيعة الحس بسبب العقل امر مهم لا يحصل معه كاملا فلا يكون
انسانا مكنة كل واحد هو مجموع الى ان نصف الدهن النعي زائدا يحصل وسعين به ويكون هو
احد جزءه كما سيأتي بعد هذا الزائد هو الفصل وعليه يجوز ان يكون المفصل علة للطبيعة الحسية
في الخارج حتى ان الفصل في الخارج نعته الحس فلا كون علة له ولا الخارج بالتقدم زمانا لوجود علة قبل ان
يكون هو بعينه هو الفصل قال والاخص له فلا فصل له اقول كالماهية
التي لا حس لها لا فصل لها لا نها والذي لكن لها حس لها سار في عرضي ذاتي فلا حاجة الى ان يفصل عنه
بفصل بل هو مفصل بذاتها على الحيوان كانت مساركة الوجود وفصل الماحس العاقل
يجوز ان يكون له فصل متوغل لماهية وان كان الاخص لها مركبة من امرين او امور متساوية
فيكون كلا منها فصلا حقيقيا ماخوذا مع ما هو مركب منه لماهية مركبة مراعاة او امور متساوية لان بكل
الماهية ان كانت جوهرا فيكون الجوهر جنسا لها وان كانت عرضا كان واحدا لسعوا واحد
البلاء جنسا لها فلا كون مركبة من امرين او امور متساوية لا يجوز ان يكون بكل الماهية
نفس جنس ولا حاسي العاقلة ويجوز ان يكون مبدأ لحاكت جنس لها وهذا الكلام مع
ان الجوهر وحدت جوهر لو كان مركبا من امرين او امور متساوية كان كل منها ماخوذا جزءا
او عرضا للجوهر وحدت الجوهر لا يجوز ان يكون جوهرا ولا جزء ان يكون





عرضا ولا للنوع الجوهر بالعرض وقد يطلق لا قال آ ان كان عرضا ان يكون احد السعوا واحد البلاء
جنسا له وا يلزم ذلك ان لو كانت لا عراضي محصورة في السعوا واللازمة وهو يخ وانه لا يخ ايضا لو كان
جوهرا يلزم ان يكون الجوهر جنسا للسعوا وا يلزم ذلك ان لو كان الجوهر جزءا وهو يخ لجواز ان يكون
الجوهر خاصة ايضا على بعد ركب الماهية من امرين متساويين لها لا يكون كل منهما فصلا لها
لان هذا ما هو يجب ان يكون ممتاز بنفسها كما ليس بط والمعاني الذي تركب هذه الماهية منها
لا يعتبر شيء منها كالحس والاحساس فلا يجوز ان يكون فصلا لها حتى يلزم
سار الفصول المنوعة واما المدرج الوجود المبهمة فكما تمايز الجزء بدايه عما ساركه في الوجود
كذلك المركب بدايه عما ساركه لجزء ما في داية وليس كذلك في ان يكون الجزء اول والكل
وان يكون داية الجزء اما عدم الكل وحدت هو خاص به واختصاصه لا لعقل ولا كذلك
التي الى ساركها عرضا فيها اعني الماهية عن عرضه كذا بها فاكون هو محمد فصل عدم الحريات
ان يمتد مفصلا كان موضوع اسم الفصل عليها وعلى الفصول المبهمة الاكسية الى وقد يطلق اما
او لا فلان الماهية لا كان تحتى معهودا مبهما مبهما على كنهي معهود الجزء كان الجزء علة لنوع مبهما
وكان علة له فانه اذا اعتبر الجزء الكن هناك ماهية مفصلا عن ساركها في عرضه مبهما لا يلزم ان
لا يكون ممتاز الجزء وكل لان الجزء ولما كان محصلا بها فوق مركبا عن عرضه وان كانت الماهية
ممتاز نفسها والاسم فلان عدم الجزء المركب لا سبب فعل نفسه لاختصاصه بل على اختصاصه
سبب نفس كامر واختصاصه في نفس لا مر لا سبب فعل يحصل الماهية المفارج عن عرضه بدايها والا على
اسار بها في نفس لا مر بل يحفظها واسار بها في نفس لا مر الجزء وانه هذه الكلام ما هو سبب
الفصول المنوعة والحق انه لا لجواز ان يكون ما هو مركبة من امرين متساويين او امور متساوية ويجوز
كان لا مران او لا مور المساوية ما حول من الآحاد حتى لا يلزم ان يكون بكل الماهية مركبة من
الجزء موجودة في الخارج فبكل الماهية ما هو هو اعرض لا حاجة لا يلزم ان يكون عرضا ولا يلزم ان يكون
الجزء والعرض الواحد موجودين في الخارج متساويين وهما متلازمان في الخارج وجودا يلزم ان يكون
الواحد عرضا وهو يخ لا حال لا يلزم ان يكون العرض الواحد ممكنا عرضا موجودا في
كان الجزء جوهرا واحد مركبا من جوهرين موجودين وهما المعقولان والصوح لا ما نوع كل
واحد من العرضين لما ان يكون عاما في الجزء مبهما متعينا واحدا وا ما ان يكون مجاليا وهو يخ

اما ان يكون احدهما حالا في الاخر او لا يوجب بعضي ان لا يلتئم منهما واحد و آ لا يخ اما ان يكون
المعنى بهو المحل او الحال فان كان آ نا راى ان يكون المحل معنى موجودا من الحال و الحال حلوله سوجوده
فلو كان عرضا احدهما حالا في الاخر بعد وجوده حلا يكون الجوهر عرضا واحدا حينما حال عرضا ما و يجب بعضي
ان يكون ما فرض حالا عدة حال و كل كان الحال معنى يخ و ان المحل موجودا فاذا احتمل الحر الا خر
موضوعا يحل فيه و لا نا راى استحال العرض و الله لا يكن يخ احدهما محلا و لا خر حالا فاما ان يكون الاول حالا في الثاني و العكس
و اما ان يحل فيه الجسم منهما عرض واحد حينما و هذا خلاف الصول و الصحيح فان الصحيح ان كان بعضه
بدا نها على الصول و الهيولى معنى بي موجودا لها بالعقل كان محتوجا بالذات موجودا غير حلولها في الهيولى
فلا نا راى و حلوله لها يخ كلا و احد عدد العرض ضرب لا يخ فانه اذا كان الموضوع الحال موجودا بالذات كان
حالا في الموضوع فلا يكن ان يحل في الجوهر و لا نا راى استحال العرض و الله لا يحل الجزء الموضوع يكون
كل منهما حالا سه فلا يلزم ان يكون احدهما بالحالة و لا خر بالمحل اولى و العكس و اما اذا كان جوهرا
فاحتواج الموضوع يحل وجود الكل لا نحوران يكون اعراضا فلا نا راى يصير الجوهر بالعرض و هو يخ
جوهر و يخ لا يخ اما ان يكون كل منهما عارضا في الجوهر او احدهما فحسب فلا نحوز ان يكون جوهرا
ما طلا ان لو يخ اما ان يكون احدهما حالا في الاخر او لا و ايضا بعضي الاحتمال منهما جوهرا واحدا و آ
بعضي ان يكون المركب منهما جوهرا فيكون الجوهر حسما لها فلا يكون مركبا و امور مساوس بعدا
اذ كانت لا امور المساوية ما حوجة و امور حاجة و اما اذا لم يكن ما حوجة و امور حاجة فلا يحتمل
لا يخ اما ان يكون كل جزء الجوهر شيئا عارضا لا جوهر فلا يلتئم منهما جوهر واحد و لا جوهر
احدهما عارضا و لا جوهر محتاجا و هو ايضا باطل لان لا يحتاج لا يتصور في الجارحة لانه لا يكون جارحا و لا
في المحل لانه لما كان كل منهما مساويا و لا نا لا خر لم يكن احدهما حاصلا لانه تعالى على السواء كثيرة
فلا يحتاج الى ان يجعله و يحصله فيكون عارضا لا جوهر فلا يلتئم ماهية و احدا منهما في المحل لا
تعالى الماهية لم يكن جزءا من ماهية المحل جارا ان يكون ماهية عارضة فيجوز ان
يكون ملتئما و جوهرا كل منهما عارضا في الجوهر لا نا امور لا عارضة على نوعين اعراضا
و هي لا نا لم يحتمله بالاعراض و اعراضا حتى نا لم يحتمله بالاعراض و لا عراضا العرضي لا نا خالف في
اعراض خلاف لا عراضا في الجنس و المراد هو هنا لا نحوران يكون الماهية و كثيرة من امور
او امور مساوية الماهية بعضه لا عراضا الجنسية فانه جارا كبها من امور متساوية
و العرضية لا عراضا لازمة لا عرضية كبها من امور او امور مساوية لما ذكرنا قال و كل فصل





ما هو واحد لا نكل وجود جسم في مرتبة واحدة ماهية واحدة فلا يدرك عقل لا منهما اول
الفصل الما هي الذي به الجسم يختص لا نكون لا واحد الان الواحد ان الجسم يحتمل الجسم
لا نكون فصلا ما و ان يحصل نكون ما عدل لا مد حمل في التحصل فلا نكون فصلا بعد وجود
الفصل مرتبا مسعدة و يخ نكون الفصل الما هي نحو عنها و كل واحد منهما هو جسم ما و الفصل و يدلون
له منها وجد منه الناطق و ربما الدليل على الجسم الجسم لا يعرض داي لم فسي لا نكسم مرد كل
العرض كالناطق المسي و الطق الدال على هذا الفصل لا نسان فان لا نسان لم اعراض مرتبة
فسي ما هو او ذب السه كالناطق السه الى هذا الفصل لا نسان فان وجد له عرضان بسه
يدي احدهما على لا يخ فدرسي له عرض كل واحد منهما لا سي و يحصل الجوع فانما صار الفصل الجسم
كالحساس و المعرك بالارادة فان هذا الفصل الجسم هو الجسم الحواسه الذي هو معرضه الحس و الحركة
و قد اسبعد بعد احدهما على نحو فاسي عن كل واحد منهما الفصل الجسم اي يحصل الجوع فانما
صار الفصل الجسم لا نكل وجود جسم في مرتبة واحدة ماهية واحدة و كل لا نه يخ كل منهما
لا يحتمل الفصل واحدة و لا نكان الجوع مجتمعا عند الجسم لا نحو فصلا يحصل كل منهما بعد الجوع الحاصل الفصل
كلا نه بل كل منهما يحتمل الفصل الجسم لا نحو فصلا يحصل كل منهما بعد الجوع الحاصل الفصل
و الجسم لا نحو فكون كل منهما عارضا نصيحة فيكون يحصل كلا منهما موجودا عارضا لا نحو فصل الذي
و ان قد يوجد له مرتبة واحدة اذ خوران يكون ماهية واحدة حسمان اذا حاس مرتبة بعضها
دون بعض كالما ما مسخدرة اذا سب ان ما لا جسم لا فصل له ما رمه انه لا يركب عقل لا نكس
الجسم و الفصل و كل لان الا يخ اي العقل اي الجوهر يحصل فيها و كل لان الجسم و العقل ان كان ما
الجسم المركب من الماهية و يوع آ نحو مكاسب لها في الجسمية هو الجسم لا نه يخ فصل ان يكون معقولا في
حوالب ماهو نحو الجسم المركب للجسمية و ان لم يكن ما في الجسم المركب من الماهية و يوع عالما في الجسمية فلا
بد و ان يكون فصلا سيرا الجسم بها او الجسمية اما او الجسم بها فاحفظ انه يخ يصح للجسم الذي ان عنا صار كبها
في الجسم مع ذلك آسه كبها مع العرف الجسم لا عرف اذا لم يحوز تركيب الماهية و امور من مساوية
سا جسامي احدهما الجوهر و فلا بد و لا سراكل الجوهر و انما ذا الجسم فلا نه يخ لا يكون ما
المركب من الماهية و يوع آ نحو عالما في الجسمية و الصورة و هو كلا نه فكون بعضا من ما في المركب و لا
يكون ما سالة و لا الجسم مطلقا و لا نه يخ و كلها بل انما هو امور مساوية ما فان كان مساويا فلا بد و
ان يحتمل ما في المركب عنا سار كه في جسم آ نحو كبها لا نه يخ لا بد و ان يكون لما في المركب جسم ذكرنا



فهو الماهية عنا سار كبها في جسم ما في المركب فيكون فصلا لها و ان كان انما هو ما في المركب فلا بد و ان
يكون مساويا لما في ما هو يركب الماهية و انما هو عنه مساهية و انما هو يخ عنا سار كبه
الجسم فهو الماهية عنا سار كبها في جسم ما في المركب فيكون فصلا لها فيجب ان لا يركب عقل لا نكس و الجسم و الفصل
فان فصل لا يخ انما راى لكل مساويا ما في المركب يركب الماهية و انما هو عنه مساهية و
انما في و كل ان لو لم يكن كل عنه مساويا لما في المركب آ نحو و انما هو مجموع احتمله
يحصل عنه مساهية آ نحو في المركب آ نحو و كل لان كلا في المركب آ نحو الماهية المعروضة
و للجسم ان يكون ما في مرتبة واحدة ماهية عرف احدهما آ نحو فكلا نا راى لا نحو مطلقا فلا يكون يخ عنه
آ نحو آ نه منها قال اول الجسم و الفصل متحدان
يخ الماهية بان يكونا جسما حسيا و فصل واحد و قد يتعددان في الجوهر و الجسم كالناطق
و الحيوان و الحساس و الحي الناطق و الانسان و هو ما هيتهما و كالما في العلة و المعلول لا سبب الى
عرائهما و يوضح قال و قد يكون منها عمل و مطلع طبيعي و مطلع حسيها اول الجسم كل الجسم
و الفصل قد يكون طبعا و قد يكون مطلعا و قد يكون عقليا مثلا الجوهر جسم طبيعي و موهوم الجسم جسم
مطلع و المركب منها عمل و الناطق فصل طبيعي و موهوم الفصل فصل مطلع و المركب منها عمل كما
ان جسم المتحصل الجسم و جسم الفصل هو موهوم الكل و جسم قد يكون طبعا و هو موهوم
الكل و جسم هو و قد يكون مطلعا و هو الكلة العارضة لهو الكل فان موهوم الكل يعرض
له انه كل و قد يحرض يكون عقليا و هو المركب منها و هذا هو المراد هو قولنا جسمها و عمل ان
يهم ميزان كلا منها طبعي و مطلع و عقلي كان الكل الذي هو جسم انما يعني الى هذه الثلاثة كما
ذكرنا يخ يكون الطبيعة الى يعرض انما الكل كالانسان مثلا كان طبعا و موهوم الكل كلي مطلع
و المركب منها كلي عمل و العسر كان اول اولى يعرف الناقل قال و فيها
عوال و سه اعلم موسطات و هو الجسم ما هو معدة و هو الذي لو جسم فوقه و لا دخل و هما
اصافيان و قد يجتمعان مع العالل اول الجسم انما ان يكون اعم كالحساس
المدرسة و هو العالي كالجوهر او الجسم و هو الساقل كالحيوان او اعم و مطلق و الجسم كبعض و هو
الموسط كالحي الناطي او مساويا انما و هو المولد و انوجد له مثالي و الفصل قد يكون عالما و هو
اعم الفصول المدرسة و هو الفصل الذي فهم الحي العالي اول نسا و قد كان ملة الاعتبار المسي الجوهر و قد
يكون ساقلا و هو احصها و هو الفصل المطوع كالناطق و الساقل كالناطق و الجسم و مطلق و اعم و مطلق و هو





الفصل المطوع الجسم الموسط عنه الذي هو جسم العالي اولا كالناطي و الحساس لو قد يكون مساويا للفصول المدرسة
و هو الفصل المولد كالفصل المطوع الذي لا يكون له الجسم و احد و فصل و احد و اعرض الفصل
المولد بل اقصر على ذكر الجسم بما لا زاد و هو سهل الجسم و الفصل اصافيان لان كلا منهما لا بد و ان
يعرف العالي الى ما في الجسم ناطق و الحساس الى ابو اعد و كذا الفصل و قد يجمع الجسم و الفصل
في ما و احد لكن اعتباريين حيث انه يكون منهما عالل لان الجسم مولد في جواب ماهو و الفصل الموسط
في جواب ماهو و كل اعتبار العالل عن اعتبار احدهما فان احدهما عنها في ما و احد نالعالي الى جسم
و كل كالحساس الذي هو فصل بالنسبة الى الحيوان و جسم بالنسبة الى الجوع و الضرر و انما العالي انما يكون
بالنسبة الى ما و احد فان الجسم الذي لا يحتمل ان لا يكون فصلا له قال و لا نكل احد الجسم
بالنسبة الى الفصل اول اي لا نكل احد الجسم بالنسبة الى الفصل لان يكون الجسم جسما
بالنسبة الى الفصل كما هو جسم بالنسبة الى النوع و ان كان معنوما للفصل فلا يكون الفصل يحصلا
و معالله بل الجسم يحول على الفصل على معنى انه لا زم له لا على معنى انه يحوز انا هيته فلا سار كه الجسم في
الماهية فيصير عنه دانه و سار كه النوع على انحصر امه فصار عنه يحول طبعة الجسم في ماهية النوع و عنه
نحو انها في ماهية الفصل و انما حال الفصل بالنسبة الى سا ر لا نسا ر فانه ان سار كبها في الماهية
يحب ان يحصل عنها يحصل و ان لم سار كبها في الماهية لم يحب ان يحصل عنه يحصل قال
و اذا انسبا الى ما يحصلان له كالجسم و النوع و الفصل و ما اول و قد ذكران كلا
من الجسم و الفصل لا نكون بالنسبة الى شيء واحد اسبب الجسم و الفصل الى ما يحصلان له كان
الجسم النوع مطلقا مما يحصلان له لكونه مسه كا سبه و من عنه و الفصل مساويا لا نه دائي يعرف عنا
عدل و لا نكون النوع منه و لا نه لا يكون الفصل و لا نه لا يكون دائما له قال و الشخص من
الماهية لا عتباريه فاذا نظر الله و يحب هو امر عقل و احد مسار كالنوع و الشخصان و لا نكس
بل يحتمل ان يطلع لا عتبار اول الماهية النوعية من حيث هي هي نفس يصير ما عنه مانع
من الركة و الشخص منها نفس يصير مانع و الركة فان لا يدرك الشخص من زائد و هو الشخص الشخص
و هو مانع من صيرورة و قوع الركة زائد على الماهية و على الوجود و انه لا نه مانع لا نقطع عن الوجود فان
الشيء ما لم يوجد ذهنا و خارجا لم يتم يصير و قوع الركة فالشخص الخارجي سوف يتحصله على
الوجود الخارجي و الشخص الذهني سوف يتحصله على الوجود الذهني و ما نسبا يحه لا نقطع عن الشيء نهو زائد
عليه و هو مركب الموجود لا عتباريه انه لو وجد في الخارج لكان شخصا له ماهية نوعية كوجود شخصا زائد عليها و بل

الكسر كما مر الوجود معا المدة وبمنع لا يصال لانه ان العدم لو كان موجودا في الخارج يكون
لبعض زمانه عارضا ماهية في الاخر اذ ان يكون بعض العدم عدم ماهيته لا ما هو وكل ما هو موجود
في الخارج فله ماهية بوجه ما بعض ما هو المركب وحينئذ هو موجود مشخص بصفة ما في الخارج ان لا يكون الشخص
امرا زائدا على ماهية البوجه والشخص اذا كان موجودا في الخارج يكون حاله هذا حاله فيكون الشخص
زائدا على ماهية البوجه وبلزم التسلسل وهو ممنوع لان الشخص ليس الا امورا عارضة وامور العوارض لا سلسلة
لانه من العوارض الى المحل المعروض لا اول في الذهن وفي الوجود في الخارج ما يطابقه وفيه ما اطلاقه
وحينئذ هو امر عدمي اسامي الى آخره دخل عدم يوجهه ان يقال لو كان العدم من الاعراض المحلة
لكان لها وجود لا زائد في العدل فيكون مشخصا في العدل فيكون شخص الجوهر وبلزم التسلسل بهذا
الجواب ان يقال الشخص من حيث هو متعلق بالعدم اي من حيث انه معروض لا يكون مشاركا للمي
والمشخصات فلا يكون ليس الجوهر بهذا الاعتبار فاذا نظر العقل اليه من حيث انه جوهر عرض يكون له
ماهية نوعية وحينئذ مشاركا لغيره والمشخصات في الماهية بهذا الاعتبار يكون متشخصا لا شخصا
ويكون ليس شخص الجوهر لا من حيث هو متعلق بالعدم اعني العدم المسند الى وجود الجوهر الخارج وحينئذ
الاول اجزاء والمشخص الموجود في الخارج وجود الموجود موجود وفيه نظر لانا ان اردنا بالمشخص الموجود
معروض الشخص فلا نسلم ان الشخص جزء فان اردنا بالمشخص الموجود الماهوي الشخص فلا نسلم ان الشخص
هذا المعنى موجود في الخارج الثاني لو كان الشخص عدميا لكان عدميا اما الاشخص وهو باطل لان يكون
وجوده اما ان الاشخص عدمي او عدم العدمي وجودي او عدمي فالشخص الجوهر فيكون احدهما وجودا وما
ذكرتم ممالم يكن وجودا من اوعدم الماهية وهو باطل لانا نرى وجودات في العرض ليست بعدمي عند
بل وجودات في العرض قسم نظريا اما اولا فلا نسلم ان ما اردتم اذا كان عدميا لم يكن عدميا مالي بل يكون معدوما
والمعدوم لا يكون عدميا مالي واما ثانيا فلان دليلكم ان الاشخص عدمي فان الى المعرفة بالمعدول الاول
ان يكون عدميا مالي واعم الاعدام معدوم وعلى عدم ان يكون عدميا لا نسلم ان الشخص الجوهر وجودا مالان
الاشياء عدمي بل مشاع انه كذلك ولئن سلمنا ذلك لا نسلم انه اذا كان عدميا لم يكن الجوهر وجودا مالان
بل ان يكون للمعنى المعروض انه كذلك قوله لانه محال لم قلت لا نسلم فان كان لانه ان كان العدم
في مطلق العدم اسم اكل الحساب في العارض فلا نسلم ان محال الحساب ح انه لو كان عدميا لكان
عدميا لا طلاق او لما لا شيء عدمه عدم عدم لا طلاق او لا يكون كذلك فان كان كان آي عدميا لا طلاق
او لما لا شيء عدمه عدم عدم لا طلاق فلم اسلم اكل جزء في كل المعنى فلا عباري منها في الاخير

ان كان ل



وان كان ت اي عدميا لما لا شيء عدمه عدم عدم لا طلاق فقد سلمنا احد العدم عدم عدم لا جزء فلما ان
يوجد عدم لا طلاق بدون كل العدم او ما العكس وتسلم كون الشيء الواحد لا مطلقا ولا معينا
وتسلم كون الشيء الواحد مطلقا ومعينا وهو باطل اما اولا فلما ذكرنا واما ثانيا فلان الكسر
واما ثالثا فلان اردتم بالعدم العدم المشترك بين المعينات فمحال اذ لا معنى لا طلاق قولكم ملزوم
اسم الكل جزء فقد قلتم لا اسلم في كل قوله فلا عباري منها في الاخير فلسنا لم تم واما
ملزوم ان لو لم يكن لكل فرد من افراد معين جامع معروض للعدم المطلق عباري فكل عدم عدم ما فكل العدم
الخاص وهو ممنوع وان اردتم بالعدم العدم الخاص بالفرد فمحال انه عباري عن عدم امر مشترك عدم
عدم لا طلاق وقد يوجد عدم لا طلاق بدون كل العدم فقوله ملزوم ان يكون الشيء الواحد
لا مطلقا ولا معينا قلنا لا نسلم ان اردتم به انه ملزوم ان يكون الشيء الواحد لا مطلقا ولا معينا بالعدم
المشترك فممنوع لانه لا دليل عليه وانما الخاص انما العباري وان اردتم ان معينا بالعدم الخاص قطعا وان
امتاع قد يحكم ان يكون شيء لا مطلقا ولا معينا بالعدم الخاص وهو باطل لان الشيء الخاص
فاما ماهية الشخص فقد يكون نفس الماهية فلا يكون مسندا الى الماهية بالاعراض الخاصة
الحالة فيها ولا يحصل الشخص بانضمام كل عدمي الى مطلق والعلة معاير الشخص وغيره امور كل من
السنة الى جزء والشخص قد لا يعاير مشاركه والكلي قد يكون اضافيا فيصير والشخص المدرج تحت
غيره معه الاول لا نسلم ان مفهوم ماهية الشخص اذا اردتم بسؤال ماهية الشخص تعالى
ماهية الشخص ان كان الماهية لم يكن اي بالعرض اذا كانت ربوبية في نفسها لانه ما انفصل الماهية الشخص
كان فصل الشخص شخصا لا جزء ولا كان مختلف المعلول عن علته وان كان ماهية الشخص غير الماهية
فلا مدخل في تسمية الشخص الهيا وذلك لان المباين لشيء لا يكمل سواء كان وغير المباين
اما حال في الشخص او محل له وكل منه لان المحل يباين على الحال فلا يكون الحال مسانخا
لشخص فضلا ان تسند الشخص الى المحل والمحل بالشخص بانضمام اعراض خاصة بها حالة فيها
مثل كان العين الكف العين والوضع العين وحينئذ يكون اشخاص الماهية شخصا لماهية فصل
ونظر اذ يجاز ان يكون الشخص في محل الشخص ان حالا في محل فهو محال لانه وبعد النظر عن مصر
بالمفصول لان الحال مع المحل محتاج الى المحل فيسند الشخص اليه لا اسناد شخص فصل لو كان شخص الحال
الماهية شخصا لكان شخص المحال شخصا لانه مباين شخص محال اجود ولئن التسليم احتجنا
كان الشيء الذي لا يصل الشخص اذا اردتم به الشخص فهو ممنوع لانا نحتاج في ان شخص لذاته وهو المحل واما الذي يصل



النكتة لذاته اعني المائية فهو لا يحتاج في ان شخص الى فاعل اجعل اما يحتاج الى فاعل يكون فضلا فصل
والحق ان علة الشخص عين الماهية سواء الخارج لانا نعلم بالضرورة ان الماهية اذا وجدت في الخارج سواء كان
هناك مادة او اضافة او لا هذا اذا كان صادرا شاهدا وجد الشخص صالا يكون فيه العدد وليس الاصلا
والمعنى للعيني سوى ذلك فنعلم ان كون الماهية واحدة كافية في تعينها فهو علة البعض وتعدد الاشخاص
اما الماهية بعد الوجود اذ لماهية وينظر لان الماهية الموجودة في الخارج لا تخلو اما ان تكون مادة اولا فان
كان ت فلا يحتاج في تشخصها في مادة وان كان آ فلا نسلم ان الماهية المادية لا تدخل في تشخصه
وهو الحق لا نسلم ان الشخص بانضمام كل عدمي الى كل اجزاء الكل لا يحتاج ان تصير الشخص ممتنع
بصورة ولئن سلم ان كل عدمي انضم الى المصور الكلي لا يحتاج ان تصير الشخص بعدد لانضمام امور
لا يتعدد في الخارج فلا على تعين واحد وتشخصه ح في تشخص خارج لكن له افراد فهو كذلك لان كل كلي لا يمكن
ان عرض العقل له اشتراك مفاهيم والتعدد لا يتصور ان تصير الكلي للعقل ان عرض له اشتراك
عرضا هو سوى الخروج عن العدد والتعدد بمعاير الشخص لان الشخص اما في نفسه والبرا نا يكون بالنسبة
الى المشاركين وبحيث امشاركة كل شخص يدان لا يجوز ولا يلزم منه دور اذ امشاركة كل منهما مدركة كذلك
فلا سوق لكل مشارك لا مشارك والالزمان عدم الدور وكل شيء نوع لكان فيلا فرد والجواب عن
الشخص من حيث اذ المتشخص بدون الشخص في الماهية النوعية لما فصل ما لها وحينئذ
لما امتنع ان يكون شخص والشخص متحقق بدون الشخص الذي لا مشاركة للغير في حقيقته اصلا كالواجب
الشخص اذا لم يعرض كل الوجود المطلق بحقيقته الشخصية وكلاهما متحققان بمعاني في الشخص الذي
يشارك غيره في ماهيته قال والشخص بمعاير الوجود وهي بمعاير الوجود لصدقه
على الكثير وحينئذ هو كغلاف الوجود وساوقه ولا يمكن بعينها لا عباري الخلط وهي الكمية
عند العقل والحال ستة ان في كل منها اعرف بالاضافة الى الاول قال الشخص بمعاير الوجود
فان الكلي وحينئذ هو كلي واحد وليس شخص والوجود بمعاير الوجود لانه لو كان غيره كان منهما
الواحد وحينئذ هو كثير موجود وليس بواحد ومن حيث هو موجود وليس كذلك فان الكثير حينئذ هو
كثير موجود وليس بواحد ومن حيث هو كثير وان كان معروض له الواحد اذ لا يمكن للكثير انها كثير
واحد ح ولكن لا من حيث هي كثرة لكن الوجود والوجود متساويان فان كل ما هو موجود ما عباري يكون
واحدا عباريا وكل شيء له وجود واحد فله كل ظل ان المعلوم بينهما واحد هذا واحد لما مر وصح اذ
ما كل ما يوصف بها يوصف به ولا يمكن يوصف الوجود بحسب الوجود لانها بديهي التصور





اذ كل احد يعرف ان سماء احدا انسان ودرس او عرف كل مرعرف بعبارات الى الكسار والتعريف
الذي ذكروه لهما يجب اللفظ لا يجب الجمعية ولا يتعدد فكل لا ما اذا طلبنا الواحد لا شيء فقد قلنا ان
الواحد هو الذي لا يكثر صدوح ماخذ ما الكثرة في تعريف الوجود والكثرة لا يكمل تعريفها ما لو وجد
لان الوجود هذا الكثرة ومهما يوجد وجد ما هيتها وهذا اي تعريف يعرف الكثرة يستعمل في الوجود
مثل لكن هو الجمع والزوجات والكثرة ما تعدد بالواحد تعدد كل والوجود والكثرة تسمان عند العقل
والحال في ان كلا منهما اعرف عند العقل من الكثرة احدهما دون الاخر وهو المراد من قوله ما اقتضا
وذلك لان الوجود اعرف عند العقل من الكثرة لانا بهما مدا الكثرة والعقل يدرك المبدا اولا والكثرة
اعرف عند الحال لان الحال يدرك الكثرة اولا ثم يرجع العقل عنها امرا واحدا فكون تعريف
الكثرة بالوجود تعريفا عليا لان ما حد الوجود مصوح مدا بها وكون تعريف الوجود بالكثرة
تنبيها فانا اذا طلبنا الوجود هو الذي لمس قبه كثرة كان تعناه ان جزء اللفظ الذي المعقول
عند ما ند بها الذي سايل جزء لا اخر اولس جزء قال وليست الوجود امرا عينيا بل
هي مرتوان المعقولات وكثرة الكثرة وبها لا اضافة العلة والمعلولية والمكيلية لا يكمل جوهري
منها اول الوجود ليست والموجودات ليست ولا لكانت سماء احدا وانسانا
فلها وجود واحد تها وحده وبلى الرتبة لا موجودات ليست معاير هي ولا عبارات العقل
لعقلها العقل عند اجزاء عند لا نسان واولا عترت وحيث كونها موضوعا عالوجود لغوي
لزمت وحدة اجزئي وحينئذ يكون للوجود وحدة وحدة لكل لا عبارات لا عبارات لو كان للوجود و
حدة اجزئي بلزم ان يكون الوجود ما اشر لا ما لوف اما بلزم ان يكون ما احسن لو كان سايل مرتبة
واحدة وليس كذلك لان الاول معقولة والموضوع والثانية معقولة والمعقول من الموضوع والوجود
والمعقولات الثلاثة لانها هو العلو عرض الى عرض للمعقولات الاول وكذا الكثرة يكون اعباريا من
المعقولات الثلاثة لانها يكون حاصلة والموجودات الى هي لن عباريا وتعاير الوجود والكثرة بسبب
اضافة العلة والمعلولة والمكيالية والمكيلية فان الوجود علة معقولة للكثرة ومكيال لها والكثرة معلولة
للوجود معقولة بها ومكيلة بها والعلة وحيث هي علة معاير للمعلول مضاف اليه وكذا المعلول مالم يأت
الى العلة والمكيال اقتضى متقابل للكيل مضاف الى المعقل الكثرة وحيث هي محلولة ومكيلة بالنسبة
الى الوجود والعلة والمكيالية والمعلولة والمكيلية خارج عن حقيقة الوجود والكثرة عارضها فالتقابل بينهما
لا عباري عند العلو عرض الاتقابل جوهري منهما فان حقيقتها غير متقابل بل احد اضافي التقابل لا بد من

اعنى الصانع والصناعة وبعامل العدد والملكة وبعامل السلب والاكتساب اما الصانع فلان كل واحد
من الصانعين لا بد وان يكون موضوعه موضوع لا اكثر وموضوع الوحدة غير موضوع الكثرة والصنعة
الوحدة معومة للكثرة فلاى من الاضداد تعرض الصدة بل يبطل وبعده فان قبل الوحدة التى
الكثرة فان الصد يبطل الصد عن موضوعه والوحدة ليست عرضا بها ان يبطل الكثرة عن موضوعها
فان محل الموضوع الذى للكثرة والوحدة المعومة للكثرة غير الوحدة العارضة لموضوعها فان موضوع الوحدة
المعومة غير موضوع الكثرة احد فان الوحدة العارضة غير مبطلة للكثرة بالذات بل بما يبطل الكثرة
يبطلان وحدانيها ولا يبطل الكثرة بذات الوحدة بطلانا واثنا يعرض لوحدانيها بطلان رفوض
لها ان يبطل ابطلان وحدانيها فالوحدة اذا ابطلت الكثرة فلست بالقصد الاول وانما الوحدة
الطارئة عن عارضة لمحل الكثرة وان محل الكثرة هو السطوح وهى يبطلت بست فلا تكون محلا للوحدة
الطارئة بل محلها السطح الحاصل بعد زوال السطوح التى هى محل الكثرة فلا تكون الوحدة الطارئة
ضدا للكثرة لاختلاف محلها وانما الصانع فلانه ليس من ذوات الوحدة وذات الكثرة ومقابل
المصانع لان الكثرة لا تعقل بما هى بها مناسبة الى الوحدة وان كان يعقل ما هى بها مناسبة الوحدة
فانه وجب ان تعقل بما هى مناسبة الى عدمه وجب ان تعقل به والمعرى الصانع هو آ توقف
الوحدة عن معقولة بالمناسبة الى الكثرة فلا تكون بينهما تصانع وانما بعامل العدد والملكة
فلان الوحدة موجودة فى الكثرة معومة بها والملكة لا يكون موجودة فى العدد حتى يكون العدد حاملا
وملكات جميع فلا تكون الوحدة ملكة للكثرة لانه لا يكون الملكة هى الكثرة اذا الملكة لا تركب
واعداما فلا تكون العامل بينهما بعامل العدم والملكة وانما بعامل الاكتساب والسلب
فان احد الضدين لا يكون معومة بالاكتساب قال ثم معروضهما قد يكون واحدا فله
جهتان بالصدق جهة الوحدة ان يعرض جهة الكثرة وليعرض لها فالوحدة عرضة وان
عرضت كانت موضوعات او محمولات عارضة لموضوع او ما يكاسى وان قومت وحدة جسمية
او نوعية او فصلية وقد يعارض موضوع محمولة عدد كالانسان لا عرضة بعول مطلق ولا بعطف ان
كان لمعنى زائد دون موضوع او معارض ان لا يكل داوضع هذا ان لا يعمل العمى ولا هو معدل
اجسم بسط او مركب بعض هذه اولى من بعض فالوحدة والهوهوية هى الانية والوحدة فى
الوصف العرضى والذاتى سعارا سما بالمصانع الاول معروضها الوحدة قد
يكون معارا لعروض الكثرة بالذات وقد يكون معروضها واحدا آخر يكون له جهتان جهة الوحدة

وجهة الكثرة



وجهة الكثرة ولا بد من بعارضها الاصناع ان يكون الشئ الواحد من جهة واحدة او كثرة معا جهة الوحدة
اما ان يكون معومة لجهة الكثرة اذ عارضة لها فلا بد اولا ذاك فان كان تم فالوحدة عرضة
كما تعال نسبة النفس الى البدن كسبب الكل الى المدينة فان جهة الواحد النفس كون كل من
النفس والكل مدبرا او البدن عرضا عارض للبدنيتين ولا معنى لها تعال عارض للنفس والكل والنسبة
معلقة بهما حال ان يكون للبدن بالنفس ولا يكون البدن بالنفس معلقا ولا عارضا لها
وان كان تم وهو ان يكون جهة الوحدة عارضة لجهة الكثرة فاما ان يكون هناك محمولات
عارضة لموضوع واحد او بالعكس اى موضوعات معروضة لمحمول واحد وآ كانت والصانع
العارض للانسان الموضوع لها فانها اسرعكانى ان كلا منهما يحمل على كانسان والجهة التى
منها عارضة لها خارجة عن حقيقتها والعبرة على عدد الوحدة احسن من ان يجعل جهة كانسانية الكاتب
والصانع كانعال سبيل التجرد وتم كانعطف والسلب الموضوع للانفس فانه قد يعرض لكل منهما انه
موضوع للانفس والموضوعة التى منها عارضة لها خارجة عن حقيقتها ويمكن ان يجعل من هذا القبيل
جهة كانسانية للانفس العارض للعطف والبلخ والنعطة موضوعات زائدة وضعت سهوا او الانفس
وان كان آ وهو ان يكون الوحدة معومة لجهة الكثرة فاما ان يكون جهة الوحدة معولة فى جواب
ما هو بالنسبة الى الكثرة فى سى الرياسات فالوحدة جنسية كوحدة الانسان والفرس فى الحيوان
وان لم يختلف فالوحدة نوعية كوحدة زيد وعمرو فى الانسان وان كان معولة فى جواب اى
سى هو فالوحدة فصلية كوحدة افراد النوع فى فصلها ان كان له فصل كوحدة زيد وعمرو فى
الناطق والوحدة الفصلية تسلم الوحدة النوعية والجنسية من عرض عكس اسد اذا كان معروض
الوحدة واحدة الكثرة واحدا واما اذا اعتبار فروضها عاما تج آ اما ان يكون موضوع الوحدة مجردا عن المادة
لاعراض الاكثرة فكل الموضوع هو الذى عرض مسلم وليس لمعنى عرض فكل هو الواحد وفيه وحدة بعول
مطلق اى وحدة بعرض عنها بعول مطلق من غير ان يعال وحدة العطف او المعارض او عدم كل و
لا عطف اى وان كان موضوع الوحدة لمعنى زائد على مجرد عدد لا انسان فهو بعطف ان كان لمعنى زائد دون
او معارض ان لم يكن داوضع كالنفس العقل بل ان يعمل موضوع الوحدة وان فعلها ما ان
يعمل العمى لذاته اولا وآ هو المعلم لوحدة الجسم فان ساهت الحال فهو البسيط وكل فهو المركب
وقد يعسر ما يعمل العمى لذاته ما عبارا الجوهر وهو ان العامل للعمى ان يعسر بالعمل فهو واحد لا انصا
وان العسر فان لم يكن الجوهر متناهى المقص فهو المركب الجسمى وكل فهو الواحد بالاتصال وهو وحدة



كالامور

اما طبيعة كالعدد الواحد او صناعة كالبيت الواحد او وضعية كالدرهم الواحد وبعض جهة بالوحدة
اولى بالوحدة من بعض فان الواحد من كل وجه هو الواحد الحقيقى الذى لا يسمى بوجه من الوجوه لا تجد
كالجزء الكمية ولا تجد كالجزء الجنسية ولا تجد الجزئيات اولى بالواحد الذى هو واحد بالوجوه
جهة كرواجه والواحد بالنحص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع الذى هو اولى من الواحد بالجنس الطبيعى
على هذا النحو اى على نحو الوحدة وكل لان هو هو ان يكون للشئ وحدة من وجه وكما تعال جهات الوحدة
اما معومة او عارضة كل جهة عرضية هو شئ اضافى الوحدة مخصوص بالاضافى هو بوجه كل الشئ
هو الكثرة فانه لا يتصور دون اسمه فلا يتصور فى الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد والوحدة
فى الوصف العرضى والذاتى سعارا سما هما بعارا المضاف له فان كانا اى فى الجنس سمى مجانسة
وفى النوع مماثلة وفى الخاصة مساكلة وفى الكيف مساواة وفى الكم مساولة وفى الاضافة مطابقة
وفى الاضافة مساكنة وفى وضع لا اجزاء موازاة قال ولا اى تج فانها هو ليس بشئ
شخص بعارا اى على ما سلف الاول لا اى معومة الجنس هو انه كان شئ واحد هو بعضه
صار شيئا اكثر وقد يطلق بالمجاز على صدر شئ شيئا اكثر بطريق لا استحالة وهى ان نصير على دخل الشئ
الصار شيئ ما ومضاف الشئ اكثر كما تعال صار الهواء ماء ولا سواد اسفل او بطريق التركب
وهو ان يضاف شئ لغير الى الشئ الصار فيركب الصار اثنا عينها كما تعال صار الماء طينا والخمر
سركة ولا اى تج هذا الشئ المعين غير بل واجب ولا اى الذى هو تج هو لا اى بالمعنى آ المعين بطريق
الخصوص ولا اى تج هذا المعنى غير معقول والعقل به قول شعرى لانه يخلو وسط مختلة بطلانه ظاهر
من غوار المناقضة والمصادرة حتى والذى يدل على استحالة ان لا اى تج هذا المعنى يعنى امور امر
كان فعل لا اى دائم حصل بعده ولا اول هو الصادر بعد الاكتساب اكتسابا هو المصدر اياه لانه اول فبعد لا اى
ان كان لا اى ان موجودا من محالها انسان معين ان وبعد انسانى لا اى تج وان لا اى تج معدوما قبل ليسا
معدومين لان المعدوم لا يعد بالمعدوم ولانه تج لا يكون اى تج الا بعد اما لها وان كان اى تج هذا موجودا
ولا اى تج موجودا فان كان المعدوم هو تم الوجود هو آ لم يحصل اى تج اصلا وان كان المعدوم هو
آ والموجود هو تم فوجود بطل كون آ ناقص ما بعد وقصر اذا ما فى آى فوجود بطل ناقص وقصانه من ان آ
صار شيئا ما لانه على بعد بعد آ لم يصر آ بعد تم قال العامل ان يقول لا تج اى تج هذا لو كان ما موجودا
لما بين لا اى تج واذا كانوا فكان ان له كان ما موجودا بين موجودين وبعض الموجودين ليكون ما موجودا
موجودا واحدا وبعض واحدا كما فى الجنس الفصل الخ ان الوجود الواحد الذى صار موجودين





ما اما ان يكون احد الوجودين لا بس او وجودا ما بالنسبة فان كان آ لم يصر احدهما الصدوح وعلى
الحد فى الذى ذكرنا وان كان تم فلا تج اما ان يكون كل من الوجودين لا بس لاحدهما او آ وجودان
يكون بين الواحد موجودا الوجودين معارين وهو تج الصدوح وتم وجب ان يوجد احدهما وكون
الى الواحد موجودا الوجودين واما ان يعدما جميعا وجب ان يعدم كلا هما تج ولا يكل ان يعدا الوجودان
وكلاهما تج ان يكون الوجود هو وجودا او هو تج فهو بعد عن تعنى بعارة واى لا يكل فانه تج
لا اى تج اسم هو هو وان لم يكن فانه تج العارة بل اى تج لا بس وهو تج والوجود
بعد العدد المعبر بها لا عرادا الصف الهاهنا حصلت لا بسة وهى نوع والعدد الحاصل
انواع لا اى تج اما ان يتراد واحد فتخلف الحالق هى انواع العدد الاول الوجود ليست
بعدد لان العدد هو الكثف المتصل فلا بد فى من لا اتصال والوجود لا اتصال فيها فلا يكون
عدد اصل هى بعد العدد لان العدد معنى بها لا نوعا فان الستة ملا معومة بالوجود بمراب
لا ملاءة ملاءة فان نوعها بها لبس اول من نوعها بارعة واس ولا من نوعها بخمسة وواحد
تج لا تج اما ان سموى بكل بها وهو تج لان الواحد فيها كاف فى نوعها وس الى آ ان سموى بامور
كل بها كاف فى نوعها بالوجوب الى سلعها وكل النوع والعدد وكون كل واحد من كل الوجوب
مدا لها وحيزا من ماهيتها وكاعداد الباقية الى نكل اعتبارا فى العدد وسل الملاءة والملاءة تم
السمة وقد الاربعة لانسان فيها خواص لاربعة لها وقصور ان يكون لخمسة واحدة لوازم مكررة واذا
اضعف الى الوجوه وحدة مبلغا حصلت كالستة ولانسان نوع تس العدد لانه آ تم معصل
ما تعال ان الوجوه الى هى العدد لاول لبس بعدد وكذا الانسان الذى هو الزوج كاول لبس بعدد
وان العدد مولف من لا اى تج وكاى اعلاها ملاءة فالانسان لبس بعدد فرد وقد فان الوجوه
غير عدد لانه فى دوات تم بل لانه لا اتصال فيه ال بتجاوب فلا يكل انسان الذى هو الزوج كاول
لبس بعدد ادوا اتصال وان كان اى تج اعلاها ملاءة غير الجوهر تس واى العدد ما يعنون بالاحاد ما
فوق الواحد واللاءة يحصل بس مع وحدة الى اس تم يحصل انواع كلا سماى بتراد واحد
واحد فان كل نوع اذا زيد عليه وحدة يحصل نوع اجود والزايد لا يسمى الى حد لا زاد عليه فلا
يسمى كانواع الى نوع لا يكون فوقه نوع اجود هو كانواع محاذية الحالق لان لكل منها وارد لا
يكون لغيره الا كالاولية والمطلقة وكل صفة والمركب واختلاف الاول دالة على اختلاف علة وما بها
بالحقائق اذ لا يكل المساواة الى المركب بل الى امر مخصص متوع للمدح والاحاد الكلام فيه وسلسل

وتلك الواحد من الحقائق اعتبار ان احدها عارض بالنسبة الى كل نوع من الانواع وهو ان فيها عددا او كالجسم
خاص والمراد بخصوصيته تلك الكثرة التي هي صورة النوعية التي هي بها هي فتكون تلك الحقائق انواعا
اضافية بالنسبة الى العدد **قال** وكل واحد منها امر اعتباري يحكم به العقل على
الحقائق اذا انضم بعضها الى بعض في العقل انضماما بحسبه **اقول** كل واحد من انواع
العدد امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان يحكم العقل بتلك النوع من العدد على الحقائق التي هي انواع
الموجودات كالانسان والفرس والبقر وغيرها وافرادها كافراد الانسان وافراد الفرس وغيرها وانما
يحكم بتلك النوع من العدد عند انضمام بعض تلك الحقائق التي تعتبر في العقل انضماما مخصوصا فكل النوع من
العدد مثلا اذا انضم واحد الى واحد يحكم العقل بالاثنين عليهما واذا انضم اليهما واحد اخر يحكم العقل بالثلاثة
عليها واذا انضم واحد اخر اليها يحكم بالاربعة عليها وهكذا وانما قلنا ان الانواع غير متحققة في الاعيان وذلك
لان الاربعة مثلا اذا كانت موجودة في الخارج لا تكون جوهرا اذ لا تكون قائمة بنفسها بل تكون عارضة
لمعروض قائمة به فتكون عرضا قائما بالموجود فاما ان تكون الاربعة بتمامها قائمة بكل شخص من اشخاص
الانسان مثلا وهو ممتنع وكذا يلزم ان يكون شخص واحد اشخاصا اربعة اي كل واحد من الاشخاص
في نفس الاربعة وليس كذلك لان الاربعة لا الوحدات فيكون في كل شخص وحدة فلم يوجد نوع واحد في الخارج
متحصل بعينه هو الاربعة او لكل الاربعة بتمامها ولا شيء منها قائما بكل شخص فثبت ان لا تكون الاربعة موجودة
في الخارج واذا جمع العقل واحدا في المشرق الى واحد في المغرب يحكم بالاثنين عليهما فلو كان
كل اثنان من الموجودات الخارجية كيف يتصور عروضه لهما في الخارج **قال** والوحدة
تعرض لذاتها ولمقابلها وتسقط بانقطاع الاعتبار وقد تعرض لها شركة تختص بالمشهوري وكذا المقابل
**اقول** الوحدة قد تعرض لذاتها وذلك لان ذاتها ولا معنى لاعتباره ولا من لاعتباري له
تحقق في العقل فيعرض له وحدة في العقل وكذا الوحدة تعرض لمقابلها وهو الكثرة اذ يقال عشرة واحدة
واحدة واربعة واحدة لان الكثرة انما تحققت في العقل فيعرض لها وحدة وعروض الوحدة لذاتها
ولمقابلها لا يلزم التسلسل بل يسقط بانقطاع اعتبار العقل كما مر لانها اعتبارات والوحدة قد تعرض لها
شركة فان وحدة زيد تشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة وتمتاز احداهما عن الاخرى باضافتها الى ما
يضاف اليه فان وحدة زيد متميزة عن وحدة عمرو باضافتها الى زيد فتختص الوحدة بالمضاف المشهوري
فان الوحدة المتعددة بموضوعها هي المضاف المشهوري من الوحدات وكذا قد تعرض لمقابل الوحدة
اي الكثرة شركة فان العشرة العارضة لاحاد الانسان مشاركة للعشرة العارضة لاحاد الفرس في

مطلق



مطلق
العشرة وتميزه عنها باضافتها الى معروضها فتختص كل منهما بالمضاف المشهوري فان العشرة المعدودة
بمعروضها التي هي احاد الرجال مضاف مشهوري **قال** وتضاف الى معروضها باعتبارين
والى مقابلها بالثالث وكذا المقابل **اقول** الوحدة وحدة لمعروضها وعرض حال فيه
ومقابل الكثرة فتعرض لها اعتبارات ثلاث اضافات بالقياس الى معروضها واحدة منها باعتبار انها
وحدة له وثانيها باعتبار حلولها فيه والاضافة الثالثة بالقياس الى الكثرة وهي انها مقابلة للكثرة و
كذا المقابل اي الكثرة تعرض لها هذه الاضافات الثلاث فانها كثرة لمعروضها وعرض حال فيه و
مقابل للوحدة فالاضافة الاولى والثانية باعتبار معروضها والثالثة باعتبار مقابلها **قال**
وتعرض له ما يستحيل عروضه لها من التقابل المتنوع الى انواعه الاربعة اعني تقابل السلب والايجاب
وهو راجع الى القول والعقد والعدم والملكة وهو السلب ماخوذا باعتبار خصوصية ما والتضاد و
هو ذاتي وتعاكس هو وما قبله في التحقيقي والمشهوري والتضايف **اقول** الكثرة قد
تعرض لها ما يمتنع عروضه للوحدة وهو التقابل فانه يمتنع ان يعرض للوحدة لانه نسبة تقتضي الاثنينية
يمتنع عروضها للواحد ولا يمتنع عروضها للكثرة والتقابل امتناع اجتماع شيئين في موضوع واحد في زمان واحد
من جهة واحدة وقد اعتبر وحدة الموضوع والزمان ليندرج فيه تقابل التضاد فانه لا يمتنع اجتماع
الضدين في موضوعين ولا في موضوع بحسب زمانين واعتبر وحدة الجهة ليندرج تقابل التضايف
فانه يمكن عروضهما لشخص واحد في زمان واحد لكن من جهتين لا من جهة واحدة كالابوة والبنوة فانهما
قد تعرضان لشخص واحد لكن من جهتين والتقابل متنوع الى انواع اربعة تقابل الايجاب والسلب
وتقابل العدم والملكة وتقابل الضدين وتقابل المتضايفين وذلك لان المتقابلين اما ان يكونا وجوديين
بان لا يكون واحد منهما عدما للاخر او لا فان كانا وجوديين فاما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر او لا والاول
هو تقابل المتضايفين كالابوة والبنوة والثاني هو تقابل الضدين كالحرارة والبرودة وان لم يكن احدهما
وجوديا والاخر عدميا فاما ان يكون عدما لما من شانه ان يكون موضوعا من شانه الوجودي او لا فان
اعتبر فهو تقابل العدم والملكة ويسمى الملكة القنية ايضا كالعمى والبصر وان لم يعتبر فهو تقابل الايجاب
والسلب وتقابل الايجاب والسلب راجع الى القول والعقد اي يكون متعلقا بالقضايا التي هي القول
كقولنا زيد كاتب انسان زيد ليس بانسان او العقد والتصور كعقده ولا يتحقق لواحد من المتقابلين
في تقابل الايجاب والسلب في الخارج فانه ليس في الخارج شيء هو ايجاب او سلب بل هما من العقود
العقلية الواردة على ما في العقل من النسبة الثبوتية او القول الدال عليها وتقابل العدم والملكة تقابل الايجاب



والسلب ماخوذا باعتبار خصوصية وهو ان يكون السلب ليس سلبا للايجاب مطلقا بل سلبا للايجاب
عن محل من شانه الايجاب كالعمى والبصر وتقابل الضدين قد يكون مشهوريا وهو ان يكون الامران
الوجوديان لا يعقل ماهية كل منهما بالقياس الى الاخر اعم من ان يكون بينهما غاية الخلاف او لا وقد
يكون حقيقيا وهو المشروط بان يكون بينهما غاية الخلاف وتقابل تضاد المشهوري اعم من تقابل التضاد
الحقيقي مطلقا وتقابل العدم والملكة ايضا قد يكون مشهوريا وهو ان يعتبر شرط موضوع قابل للوجودي
بحسب وقت يمكن حصوله فيه كعدم اللحية في وقت من شان ذلك الشخص اللحية فيه وقد يكون حقيقيا وهو
يعتبر موضوع مستعد للوجودي بحسب شخصه او نوعه او جنسه وتقابل العدم والملكة الحقيقي اعم وتقابل
والملكة المشهوري مطلقا قوله وتعاكس هو وما قبله في التحقيقي والمشهوري اي وتعاكس تقابل
الضدين وما قبله اي تقابل العدم والملكة في التحقيقي اي الحقيقي من التضاد اخص من المشهوري منه و
الحقيقي من تقابل العدم والملكة اعم من المشهوري منه على عكس تقابل التضاد فان قيل الايجاب
والسلب لا يكونان من قبيل القضايا لكونهما من مفردين كالفرس واللافرس فكيف يكون تقابل
الايجاب راجعا الى القول والعقد اجيب بانه ما لم يعتبر صدق الفرس واللافرس على موضوع
واحد لم يتصور التقابل بينهما فيكون هذا ايضا راجعا الى القول او العقد فان قيل لا نسلم
انحصار التقابل في الانواع الاربعة التي ذكرتم لجواز ان يكون التقابل بين عدمين اجيب
بان العدمين لا تقابل بينهما اذ العدم المطلق لا يقابل العدم لامتناع كون الشيء مقابلا لنفسه ولا العدم
المضاف لكونه يجتمع معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لصدقهما على كل موجود وهو غير
الموجودين اللذين هما عدماهما فان قيل التقابل بين العدمين واقع كتقابل العمى واللاعمى فانه لا
يجوز اجتماعهما في محل واحد اجيب بان اللاعمى الذي هو سلب العمى انما يكون اذا انتفى العمى وانتفاء
العمى باجتماع البصر فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ولا اعتبار بحرف السلب في اللاعمى
وان كان ثم يكون اللاعمى عبارة عن سلب قابلية المحل فيكون التقابل بينهما تقابل السلب والايجاب
فلم يتحقق تقابل بين العدمين فان قيل ان الحكماء اشترطوا في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف
وان يتعاقبا على موضوع واحد فلا يكون تقابل الوجوديين منحصرا في القسمين لان تقابل مثل السواد و
الصفرة والانسانية والفرسية خارج عنهما مع صدق التعريف عليه اجيب بانهم اشترطوا في
التضاد الحقيقي ذلك واما في التضاد المشهوري فلا والقسمة انما انحصرت بالنسبة الى التضاد المشهوري
والانسان والفرس وان كانا متنافيين لكن غير متقابلين لان المتقابلين لابد وان يكون كل منهما من شانه

موضوع



موضوع وهو المحل المستغني عن الحال والانسان والفرس لا يكونان في موضوع فلا يكونان متقابلين
وقيل ان اشترطوا في القسم الثالث ان يكون العدمي عدم الوجودي فقد يوجد تقابل غير تقابل العدم
والملكة وغير تقابل الايجاب والسلب كتقابل الملزوم مع عدم اللازم وان لم يشترطوا ان يكون بهذا
التقابل بين السلب والايجاب اذا اشترطوا الموضوع القابل مع انه ليس كذلك لجواز ارتفاعهما على
انهم صرحوا بان العدمي في هذا القسم يجب ان يكون عدم الوجودي اجيب بان التقابل انما
يعتبر بالنسبة الى موضوع واحد وعدم اللازم ووجود الملزوم لم يتصور ورودهما على موضوع واحد لان
موضوع عدم اللازم مباين لموضوع الملزوم فيكونان من قبيل المتباينين لا من قبيل المتقابلين
**قال** ويندرج تحته الجنس باعتبار عارض ومقوليته بالتشكيك واشتمالها السلب قبله
**اقول** اي يندرج تحت التضايف الجنس اي التقابل باعتبار عارض واعلم
ان التقابل جنس لهذه الاربعة نظرا الى ذاته فان التقابل يصدق على هذه الاربعة صدق المقول في
جواب ما هو بحسب الشركة والتقابل من حيث انه عرض له تقابل التضايف مندرج تحت التضايف ولا
يمتنع ان يكون الشيء باعتبار ذاته اعم مطلقا من شيء اخر وباعتبار عارض اخص منه مطلقا كالجسم فانه
اعم مطلقا من الحيوان وباعتبار انه كاتب اخص منه مطلقا وكذلك السواد نظرا الى ذاته ضد للبياض و
من حيث انه ضد له مضاف اليه فيكون عروض التضاد لذاتهما وعروض التضايف لحمل عليهما اعني الضدية
المحمول على كل منهما او المجموع المعروض وهو الذات المقيدة بعد انه ضد ومقوليته التقابل على هذه
الانواع الاربعة بالتشكيك فان بعضها اقوى من بعض في التقابل واصل الانواع في التقابل تقابل السلب
والايجاب ولا يخرج شيء من انواع التقابل عن تقابل الايجاب والسلب الا ان الامر الذي يصدق
عليه انه ليس بخير هو عقد ان عقد انه ليس بخير وعقد انه شر وعقد انه ليس بخير لا ينافيه عقد انه شر اذ
يصدقان على ذات واحدة ولا عقد انه ليس بشر اذ يصدقان على امر واحد فالمنافي لعقد انه
ليس بخير هو عقد انه خير والمنافاة متحققة والجامعين لعقد انه خير لا منافيه لا عقد انه ليس بخير ولا منافيه عقد انه شر
واذا انحصر المنافي لعقد انه خير في عقد انه ليس بخير كان التقابل بين الايجاب والسلب اقوى من
التقابل بين الضدين واتضح لجهة عقد ان عقد انه ليس بشر والاول ذاتي للخير والثاني عرضي لانه خارج
عن مفهوم الخير وعقد انه ليس بخير رافع لعقد انه خير وعقد انه شر رافع لعقد انه ليس بشر والرافع للامر الذاتي
اقوى معاندة من الرافع للامر العرضي فعقد انه ليس بخير اقوى معاندة لعقد انه خير من عقد انه شر
لان المنافاة بين الشيء ونفس رافعه ذاته اقوى من المنافاة بينه وبين رافع لامر الخارج عنه واتم

فان المراد لا استحالة على ان يكون كان عدا ان يكون راجعا لعدم اخر فانه وضع بدل الكون الاخر
مالكون بحر لكان اعتبار كون الشي دكل لامر المشتمل على ان يكون بحر مثلا معا واعلى ان يعتبر الامر
دكل لامر مثل لاستحالة على ان يكون بحر ودكل بدل على ان الشاي بالذات لا يكون لا كون السلب ولا يحاب
فيكون وبدرج بحر الحس اراد بالحس المتعاقل المطلق المشترك بين الفاعل والمفعول على الاربعة الشكل
كما ذكر فلا يكون حسا الا ان يكون مدركا لامر اربعة وحاضرا حاضرا فاطلاق الحس على الاعم الخارج عن ماهيته

قال — وتعال للاول شاهد بتحقق شرط الصنف الاول من اصناف الشرط الثاني اعني الشرط الذي
اما المجموع فيسمى تابع وهو لا يختلف فيه فان الكلية صدق الجزئيات الصادقة فان وفي الموجبات
عكسه وهو لا يختلف ايضا يجب لا يمكن اجتماعها صدقا واحدا فيه العدم بالملكة في العناصر يجب وجوده
وفي تعاقل الوجود صدقا فالاكثر بالامكان عند الموضوع فيصدق تعاقلها اقول — شارع
من اقسام التعاقل اراد ان يشير الى احكام كل فرع من هذه الاقسام التعاقل لا يحاب والسلب وتعاقل
لا يحاب والسلب تعاقل لا يناقض وعرف بانه اختلاف الشيئين بالسلب ولا يجاب يجب
بعض لذاته صدق احدهما وكذب الاخرى وبحد برسوله لذاته عن كل اختلاف بينهما بالسلب و
لا يحاب يجب بعض صدق احدهما وكذب الاخرى لكن لا لذاته وصورته مثل بواسطة خصوصية
الماهي مثل اختلاف الكلمتين في ماهية ساوى الليل الموضوع فيهما كقولنا بعض الانسان ناطق
ليس بعض الانسان بناطق او بواسطة كاختلاف الواقع بين احدهما واللاشاهي للاخرى
مثل قولنا هذا الانسان ليس بناطق فان الاختلاف بين الكليتين وبين الجزئيتين في الصدق لا لذاته
لا بعض لذاته صدق احدهما وكذب الاخرى بل بخصوصية المادة وكذا الاختلاف بين قولنا هذا
انسان هذا ليس بانسان وذاته شرط في تحقق الشاهي بين الشخصتين بان شرائط وحدة الموضوع
فيهما لا سعاة الشاهي عند بعدا بالموضوع فيها كقولنا زيد كاتب زيد ليس بكاتب وبوحدة الموضوع
وكلا ليس عند بعدها كقولنا زيد كاتب زيد ليس بحجار وبوحدة الزمان وبوحدة المكان وبوحدة
الكل والجزء وبوحدة القوة والفعل وبوحدة الشرط وبوحدة كما صدقا ان عند بعدا اذا صدقت
كما يجب في تحقق الشاهي بينهما وبعدم الوحدات الست الباقية عن وحدة الموضوع وبوحدة الجزء
على اعتبارها في الموضوع والجزء ولا اختصاص لبني منها بما حدها دون لاخر والحس الباطن او بصر
العقل ان سلب منها وحدة الموضوع والجزء والزمان والحس الباطن او احدها والبصر وكل رد الكل الى
وحدة السبب الحكم الذي ورد عليها لا يحاب والسلب او وحد منها شارع الوحدات الثمان والسبعة





الوحدات الثمان تسقط بعضها بسقوط شرطه الذي ربطها في القضايا الحصة والمالمحصورة فيسقط
بعدم الرابط الثمان بترك شرط تابع وهو الاختلاف في الحصة اي الكل والجزئي لصدق المحصورتين
وكذا سالبتين في كل مادة يكون الموضوع فيها اعم والمحمول فوقه فان الكلية صدق الكلية
محو بركة بها كقولك كل انسان حيوان كذب الصدق كقولنا كل حيوان انسان لاسي والجزئيان ما سان بعض الحيوان
انسان ليس بعض الحيوان بانسان بعدا ذا كانت القضايا مطلقة واما الموجهات فسقط شرط
الرابط المذكور شرطا عاما وهو اختلاف القضيتين بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا وكذبا مالذي يجب
لا يمكن صدقها معا وكذبها معا على ان يكون احديهما صادقة والاخرى كاذبة وكل انما يختلفان باختلافهما
في الجهة اذا وقع بختلفا في الجهة جاز صدقهما او كذبهما معا اذا الصدق بين جائز كل مكان
والامكان جائز صدقهما فيها وجميع القضايا الموجهة انما صدقت وتحقق وجود القضايا الصادقة عليها
لا يمكن بحقد صدق موجبتها بما لسالبتها من جنس واحد في مادة لا يمكن فلا يصادق بين المتناقضين
منها فلا يدخل في اختلاف في الجهة ولا فرق من احكام التعاقل بين لا يحاب والسلب شرع
في احكام تعاقل العدم والملكة فقال واعلم العدم بالملكة في القضايا ان عند العدم بالملكة يحمل
عجوله لا سعة وله وسبق ان شارح حرف اقتباس حرف الجعل عن الرابطة كقولنا زيد بهو لا بصير
او هو ليس بكاتب والمعتبر في الموجبة تعاقل الموجود اي الصالحة الحصلة صدقا فقط لا سماع ان صدق
الكاتب والاكاتب على موضوع واحد في وقت واحد من جهة واحدة بحركة بهما معا واللاوجدان انما
يصدقان عند وجود الموضوع فقط بركة بهما عند الموضوع وكذا اذا كذبا صادق منا لها بالصدوق منها
الانسان مثال الموجبتين زيد كاتب زيد مثال السالبتين زيد ليس بكاتب ليس زيد مثالا

كاتب قال — وقد تسلم الموضوع احد العدوين معه والاسعة والاسلم واحدا منهما عند
الحلو او لا نصاف بالوسط ولا يعمل الواحد صدقان وهو من عند كل احاسن وسبعة طاق كما يواتيها في
الحس وجعل الحس والعمل احد اقول — شارع في احكام تعاقل العدم والملكة انتقل الى
احكام تعاقل العقد فقال وقد تسلم الموضوع احد العدوين معه مثل السلم السالم عن
اولاعه مثل بدن الحي السلم للعين او البصر فان بدن الحي تسلم احدهما الاعمى وقد لا تسلم
الموضوع احد العدوين لا معا ولا عجز وجوده اما ان خلو عنهما على الوسط كالمثل الخال والحجران
والروح والوسط والله لا كسالم يعود عند الخلو ويتصف بالوسط والله اسالم يعود له وكان نصاف
بالوسط والوسط اما ان يكون لا يمكن محصل كالعار المتوسط بين الحار والبارد وكالاحمر المتوسط بين الاسود



وكالاصفر اذا لا يكون لا يمكن محصل بل يعتبر عند سلب الطرفين كان وسطا فان الكل تعالى اذا لا تعمل
بالحس والاسارة الى حالة متوسطة بين التعاقل الحمة والا تعمل التي الواحد صدقا ان بل عند
الواحد واحد لان صدق التي الاملى من وجود عدم التي والذي ملى من وجود عدم البضعة لا يمكن اما ان يكون
واحدا او متعددا فان كان واحدا فاما ان يكون صدق الواحد واحدا فقط وان كان متعددا فان
لم يكن واحد منهما في غاية البعد من صدق لا واحد منهما صدقا وان كان احدهما في غاية
البعد فقط كان هو الصدق فقط وان كان كل منهما في غاية البعد فان كان نصفا بحالة ما مثل مسك
منهما يكون الصدق دكل كالمسك فيكون الصدق مواحدا وان كان نصفا بحالة ما مثل مسك منهما
كان الصدق لا دكل صدقا لذ يمكن لا مرئي بعضهن محلهن فيكون الصدق بعضه الحمة بعضا واحدا
لصدق واحد وكذا الصدق بعضه لا يحرك فعلى ان صدق الواحد على كل عدد ليس لا واحدا وهو لا فقط
وقد على الاسعة ان كان حاسا لا نصاف بكل النصاف اما يعرض للانواع كالحرة والنصاف في الانواع
كالحرة مشروطة بدخول كل لانواع تحت الحس الواحد الشامل بعدا لانه على الاسعة افضل
ان الحمرة والسمة مصاف ان احمت ما مالا يح ان الحمرة والسمة صدان فان الحمرة حصول كمال التي والتعين
دكل ما كان له دكل التي التعاقل صدقها تعاقل العدم والملكة وقبل ان التي عدم مالا يليق به والحس
فيكون التي الواحد صدقان وبكثرة كل واحد الصدق مدرج تحت جنس عام الحس كالذي هو فان الحاسة
واحدة تحت جنس الصفة والهيئة الحس الذي ان يكون صدقها مدرجان تحت جنس الرذيلة و
الحالة عدان التي والا يكون صدق التي منها ما ليس بينهما من احدهما غاية الخلاف فيقال و
حصل الحس والعمل واحدا ساعات الى الحواس دخل صدر تو جيهه ان يقال ان كل واحد من الحس والعمل
مستقل على جنس وفصل الحس الامر بنفسه واحدة منهما فالقضايا اما بين بالحس والعمل
الا يحب اما دخل تحت جنس واحد فلا يحب وحصل الصدق تحت جنس واحد وبين ذوات ان حصل
الحس والعمل واحد في الخارج فالموجود التي هو بعينه جنس وفصل ولا يكون لكل منهما وجود مغاير لوجود
الاخر في الخارج بل يكون كل منهما موجودا مغايرا بالوجود للاخر اما امر اعتبار العقل فالقضايا
بالحمية عارضي للانواع المختلفة في الخارج لا للفصول الموجود بالاعتبار لان القضايا انما هي كما تحصل
الموجود في الاعيان لا في كما تحصل عقاريه واعتبار ان عدم الاحكام انما هو للقضايا الحس الظاهرة
واما بالنسبة عارض للاحكام القضايا لا يحب لا تساوي تحقق مقتضاها في مباحث لا عراض فان
الفصل الثالث في العلة والمعلول كل شي يصدر عنه امور اما بالاستقلال او كالبعض





فانه لكل كامر وكالامر معلول له وهي فاعله وصادره وصوبه وغايته اقول — شارع
سعة لما حي الماهية شرع في احكام الموجود فان العلة والمعلولية من الاعتبارات العقلية الاضافية والاضافة
بالموجود والعلة والمعلولية يصور هما عند بهي فان كل واحد يعرف بداهة العقل معنى الغاية والغاية
فهو بهما هو بها يعرف بحسب اللفظ الاحسن الحقيقة او اعرف فكل ضوء العلة اما ان يصدر
عنه امر اما بالاستقلال ان كانت تامة او بالمصاحبة عنه ان كانت ناقصة والمعلول كامر الذي
صدر فالعلة التامة جميع ما يحتاجه وقف عليه الشي والعلة الناقصة بعض ما يحتاجه وقف عليه الشي
وراء الفاعل وليس المراد من وجود عدم الفاعل في العلة التامة ان العدم يعمل شيئا بل المراد
او الاحتياج وجوب المعلول لاجل حاصلا وجود عدم الفاعل والعلة التامة المستلزمة على جميع الحالات التي
لا يكون موجودة واحدة مركبة في الخارج لا صناع تركب الى امر الموجودة والعدمية في الخارج
كل كو بها موجودة واحدة مركبة اما هو باعتبار العقل فلا ملت الى ما قال — ان الشي اذا
كان موجودا في الخارج حتى ان يكون علة التامة موجودة اولا فانه ان ذات والعلة التامة اربع
فاعلية وماكية وصورية وغائية وذلك لان العلة الناقصة اما جزء المعلول او خارجة عنه وان
اما ان يكون المعلول الجزء منه هو العلة المادية كالخشب بالنسبة الى السرير او ما يتعلق به هو العلة الصورية
كصورة السرير بالنسبة والخارجة اما ان يكون منها الوجود اولا جلها الوجود وكلا ولى هي العلة الفاعلية
كالنجار بالنسبة الى السرير والناسبة الغائية كالجلوس على السرير بالنسبة اليه واما الشرائط وارتفاع
الموانع واحدا الى تتميم العلة الفاعلية والعلة الفاعلية فلهذا الجعلها قسيما لا الاستقلال قال —
فالفاعل جزء الفاعلية وعدوجوده يجب جهات الفاعلية وجود المعلول ولا يجب مغايرة العدم

اقول — اراد ان يشرع في احكام كل واحد من العلل كالشارع بالفصل قبل ما العامل الذي
هو الفصل لوجود المعلول الفاعل جعل الفاعلية اي عند وجود المعلول واذا وجد يجب جهات الفاعلية
والغاية ولا له كالوجود للنجار والجدران كالسبب الاقصى الذي هي لا دعوة الداعية
كالخارج لا كل ووراء الخارج اول العدم للفاعل عند وجود المعلول لانه لو بقي المعلول عند وجود
الفاعل جميع جهات الفاعلية لكان اما ان يكون اوجد على الكمال وهو باطل بالضرورة وكذا الثاني الا
بتغاير وجود المعلول وعدوجد فلو وجد طلب اما ان يكون وجوده تاما ولا وهو ضعيف ان لا يكون
الفاعل موجودا بجميع جهات الفاعلية فرض كون ذلك الا بعد مهاوا لعدم وهو بحسب الترجيح بلا مرجح
وهو باطل فان يكون ناقصا الفاعل مغايرا لعدم المعلول فاعرف ان الواجب بالوجود ان يكون موجودا دائم

الوجود ولا لكان محالا فاما ح يجب ان يكون لامره معاد لا للعدم لان العدم اما ان يعد الى محال
المعدوم قال ولا يخلو اما المعلول بعده وان حارني المعد اقول لا يخلو ان
من المعلول بوجود بعد العدم او العدم على الحاد الى الامور لا مكان ولا مكان حال الشاهد من
ولا لم لا يملاب فمن الحاد حال فانه يصح ان نفس بقدر الحاج له ولا لكن الحاد بحقيقة بعد الحلف
والذي نظن من ان لكان من بعد لاب والبناء من بعد البناء والخيمة من بعد النار فالمسبب قسم
الجهل بما هو علة بالحقيقة حال البناء والاب والنار ليست علة الحقيقة لوجوده المعلولات حال
الى حركة علة لحركة م سكنه وبركة الحركة علة لانها الحركة والبناء لكل الحركة علة لا احتياج ما وجود لكل احتياج
علة لسكل ما وكل ما هو علة هو وجود معلول ما وانما لاب هو علة لحركة المني وحدها الى اوانها نهت على الحقيقة
الخاصة علة لحصول المني في الرحم حصوله في الرحم علة لانعم وانما نصور حبوانا ونباتا وجوانا فاعلة
الاجزاء فلا لكان كذلك كان كل علة بجميع معلولها وكذلك النار علة للسخن الماء والنبي علة لانطفاء النعناع او
الماء المعلول لصول الصوح الماهية اوجبتها وكل اجزاء علة لاحداث الانسعاد او النار في مثل
هذه الحال لصول الصوح النار وعلة الصوح النار هي الحلل الذي يكسر العالم صوبا وهي معاود فكون
العلة الحقيقية موجودة مع المعلول والما لامر للمدة هي علل بالعرض والما موجدات فاعل الحلل مع المعلولات
لكل المعلول بعده لان من اسس المعلول بعد اعدامها فان وجود الخمر في حر تعدان كان في حر الخمر
سبها مساوة سوف على حصوله في اجزاء المساوا والواقعة عليها خصوصا في بلل لا احتراعلة بعده خصوصا من
الخمر المطلوب ولا من بعده العلة المدة مع بقاء المعلول قال وجود بعد المعلول مع عوض
الكره ما عبارة كره كالصاحات بعد الحاكم سكس في نفسه في الوجود البرعة لا عكس اقول
اجعلها في ان العامل الواحد في جميع الوجوه وعن بعد الآلات وحوالها يصل بخبر ان صدر الكره واحدا ولا
قال الحاد لا قال الكر المكلم بعد اجبار المدة كاول والد اسار بوجوده في وجوده اي وجوده الفاعل
في جميع الحالات بعد المعلول ولا حتاج علة وجوده آ انه لصدر عن الواجد لنفي انسان لكان موجوده
يجب عنه احدها عن موجوده يجب عنه كالحاد اي علة بعد اخر علة اداي وبقاء لا الموجود بريد ان
على بقاء جميعها ما فرض ساعة واحدة انها انسان بقي وانقد بعد ان المعدوم فان ان كان كلاهما
داخلين اي احدها داخلا ولا كان عنا او حاجا ملم الركب وان كان ما حاجا خارجا واحدها ساعة ولا كان
خارجا ملم التي والموجع قال لكون الى مصدر الفعل امر اضافي ولا مر لا اضافي اعتباري وتبع
يسعى على العلة على بعد الخروج وانصال لا خلوس ان لكون مصدر اصوب جميعه ممكنا فان لم يكن



بعد الكون كاذكرنا وان كان صوب جميعه كان العامل جميعه احتى عن الماهية فلا يكون للعامل الواحد اوجه
والكلام فيه والله لموجع بعد الزمان اذ لم لا يصدر والواحد اصلا وعدم موجبهن آ لوصدر
عنه بي فكونه صدر الدام معارا له لكونه نسبة وهو اما داخل او خارج وعلى الوجه آ لوصدر عنه
بي لزم ان يصدر عنه انسان لانه لوصدر عنه بي واحد فكونه صدرا معارا له وهو لا يخرج له يكون حزانه
كاموجودين حارجا معلة لانه موصدر عنه انسان والخبر آ عن آ كون الى مصدر الوجود اعني صدور
الشي عن غيره مطلق على معنى احد هما اضافي وهو العلم الماس الى المعلول وحب بكر ما ان سعاد
كلاهما ماس قيه والثاني كون العلة بحيث يجب بها المعلول وبعد العدم معد على المعلول وهو غير
لا اضافة العارضة للعلة بالماس الى الماجع عنها وكلاهما قد وهو احد ان كان المعلول واحدا
وذلك لا موجد يكون بوجودات العلة عنها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة عوض لها ان
كانت علة لالذاتها بل بحيث حالة احتى واذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك كون
مختلفا وجميع بالرجيع لا موجبة والركب وكلاهما محالان واما فيه لو كانت صوب جميعه
كان للعامل عند احتى عن الماهية فلا يكون العامل واحدا وجميع الوجوه ولما لو كان المعلول و
احدا لكون ذلك العوجه موجبا للعامل لا بحدوده فيه وان كان فوق واحدا لان يكون احدها سببا
للعامل بلا مر ما ان يكون للعامل عند احتى فلا يكون العامل واحدا وجميع الوجوه فلا والخلف لانه
يجب لان لا يكون ما وصفناه واحدا من جميع الوجوه وهو احد والمطلوب نفسي الا اما قوله في الوجوه الاول
لو صدر عنه بي فكونه صدر الدام معارا له لكونه نسبة فلما كونه صدرا بالمعنى آ لا لكونه نسبة فلا يكون
على المصدر وان كان صدر الواحد والا لزم الجمع بين المتناقضين وبعد اصلح جواب الوجه الثاني فنقول اذا احد
جميع الوجوه ونسلك عنه السكاكره فكما لنا بعد الاسبق بانسان بقي ليس بموجود ناسعاد
كره كونه لنا بعد الاصل فاعل وفاعد وبعد اصل السكاكره فاكوجوه للسراد والخبر كه لا نسلك ان جميع ذات
سبب فلكل ناسعاده وبقاء فلكل ناسبا محالة وجود العسع الذي لا
ان الواحد لا سلك عنه كان الواحد لا يوصف لا واحد لا اصل آ الواحد والخبر آ ان سلب
الشي عن الشي والصاف الشي بالشي وصول الشي فيه عن الشي بحيث يجب عنه معلول الشي ح ما هو
سلب عنه وما هو موصف له وما هو معلول ح لا يكون الواحد من حيث هو واحد صدرا لها بل ح عنه
ب من لا احتياج انه لصدر عنه انسان بل احتياج القبض والمال فقط ما صدر عنه انسان للاز
انه لوصدر عنه انسان مسلا آوت في حيث انه بحيث عنه آ لا بحيث عنه ب علة وحيث عنه ت ولم



كن فيه حيثان لكان وجود عنه على الحيثة التي وحيث آ في حيث بحيث عنه آ بحيث عنه ت
وحدت انه في حيث بحيث عنه آ لا بحيث عنه ب فبلزم الناقض وهذان ان حيثان حيثا بالا
فان الحكم ان الواحد لا يصدر عنه كلا واحد بدي لا سوف لا على تصور طرفه على الوجه الذي
يعلق به الحكم قوله ثم نوقض الكره ما عبارة كر صاحات انما رجوع دخل صدر وبوجوده
ان بعال لولم يصدر عن الواحد الواحد بلزان لا يوجد انسان كان وان يكون احدها عاملا الاخر
اما بوسط او بعدوسط وهذا ظاهر الفساد فان وجوده انما كره لا يعلق بعضها بعض بل
الصدر من بعد رالجواب ان بقال معلول الواحد الحكم بعوض لم الكره ما عبارة الكره في الاصاحات
فان له ماهية امكانية ووجودا وامكانا بالذات وهو ما الكره ما عبارة الكره في بعده كر الاصاحات
بعوض لم الكره فيصر بسببها بعد الكره في مرتبة واحدة فان فصل الاجود والوجوب والامكان
اما ان يكون وجودها واجبة بعد مرتبة واحدة فان كان آ لا يكون علة للكره الوجود فيه وان كان تم فلا يخ
اما ان يكون واحدا لذاتها او ممكنة فان كان آ بلزم بعد الواجب وهو خلاف فرضهما وان كان تم
بلزم ان يصدر عن الواجد الحكم والواجد احتمال عن عدة بحيث مرتبة واحدة اعبارية لا زمنية بحيث
لا عكس المعلول آ لست بداسي وجوده ولست بعلل مستقلة ما سبها بل هي بسوط وحسان
بخلف احوال العلة المرجحة لها ولا احتياج في كون لا عبارات سوط وحسان للعلل قال المصنف
يرجح لا كسارات في سان بكل الجهات المقتضية لامكان صدور الكل عن الواحد اذ وصادة اولا
ولكن آ وصدر عنه بي واحد ولكن بت وهو في المرتبة الاولى لم وانجارات ان يصدر عن الف بوسوط
بي ولكن يج وعن بت وحده بي ولكن د فكذلك في مانه المراتب سنان لا عدد لاحدها على الاخر
وان حور لا عن ب بالنظر الى الف بي احوصار في مانه المراتب مائة اسنام وانجارات ان يصدر
عن آ بوسوط ج وحده بي وبوسوط د ال وحدان وبوسوط ح معا مائة وبوسوط ج
رابع وبوسوط ب خامس وبوسوط ح ساد س وعن ب بوسوط ح سابع وبوسوط
د ثامن وبوسوط ج د معا تاسع وعن بج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د
معا ثاني عشر وهكذا في مائة المراتب وانجور بان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه بي
واعتبار النسب في البوسطات التي بكون بين واحد صار ما في بعده المرتبة اصعافا حاصلة عنه
بزاد احاور بابعده المراتب حار وجوده كره لا تحصى عددها في مرتبة واحدة الى مائة بها نهاية فلذا
بكن ان يصدر اكثيا كره في مرتبة واحدة عن بعدا واحد واعتبر عن علة ما زلو صدر عنه واحد م بصدر منه





وس وكل الواحد احر فلا بد وان بكون له ما بمرتبة صدر المعلول الثاني فكونه صدرا للاول عن كونه صدرا
معه للثاني وجود الصادر وبعده الاعراض لنس بسي فان كونه صدرا للثاني ما عبار كما ول وكذلك
صدرا للاول ما لذات وهذا ان يصدر عنه انسان احدها ما لذات وكلاهما بوسوط ولا لم مر كونه
مبدأ للاثنين من حيث هو واحد فقط وبعد الحكم عكس على عنه اي الحكم ان الواحد لا صدر
عنه كلا واحد فعكس على عنه فلا يصدر الواحد كلا والواحد اي المعلول الواحد الشخصي لا يكون له
علة واحدة بسيطة اولو اجتمع عليه علتان مستقلتان لكان واجب الوجود بكل منهما وكلا
من كل منهما او احد منهما مستقلة بمنعه وهو بكل منهما بعضي الاستعداد عن الاجتماع فلو وجب
بهما لاستغنى عن كل منهما مما هو فقط وفيه في الوجوه البرهنة لا عكس اي العلة الواحدة بالنوع
للحكم ان يصدر عنه كلا واحد بالنوع لان بعض الطبعة الواحدة وحيث عن الحكم لا يخلف وجود الحكم لا
عكس اي المعلول الواحد بالنوع يجوز ان يكون له علل مستقلة متعاقبة بالنوع على معنى ان بعض افراد ما
واقعة عليه وبعضها ما جزى كالحجارة الى يحلل بعض هو بها بالنار وبعضها بالحركة وبعضها
بالسباع للانسان الطبعة النوعية لا يخ اوجبا ان يكون بحيث ان علة بعضها او عنه عنها فان كان
آ فلا بعض لها الحاكم بالعكس الى بها فيخ بها فالمحل الطبعة وحيث عن الكل بالنوع لذا بها عنه والحاكم
لان هذا هي عامة الشرط لان الطبعة وحيث عن اما ان سوف على هذه العلة او فان كان آ بحيث
لا حتاج الى بها وان كان تم بحيث العلة اعتبار بل لان الطبعة وحيث عن بكون عنها والحاكم بعوض بها
بالنس الى بها بل الحاكم بنا عوض لعدد واحد ذا ها والطبعة وحيث عن عنه بس كل واحد منه والعلة المعدة وحيث
ان علة بالكل على كل واحد منه كرا د فلا احتياج الى علة معه واقتضت بكل العلة وكل العدد امه الطبعة
لانسان العدد علة بها والنسبان وبروى المعدلات وبعدها معاملة الصانع
وبجمعان في الشي الواحد بالنسبة الى موس ولا بعاكسان فيها اقول العلة المعدلة والعدلات
الناسبة لا بها والامور العارضة للعدلات لا ول في العدس وبعد في الخارج صوبع بطابعها ادلس
في الخارج بي اعلة بي هو معلول بل في الخارج بي اذا حصل في العقل بعوض له العلة والمعلول بدليل
وان كانا موجودين في الخارج لان النسبة كالعدد الموجود في الخارج هو بحيث بس العلة المعلولية بخلاف
الصانع فان معلول كل بها مع تعقل لا حكم بالنسبة بس الله واذا كانا صانعين لا بكون صانعية بي
واحد وجهة واحدة وقد بحيث العلة والمعلولية في بي واحد بالنسبة الى امرين كالعلل المعدة فانها بحيث له
بالنسبة الى علتها وعلة بالعاكس الى معلولها ولا بعاكسان فيها اي لا عاكس العلة والمعلولية في العلة

والمعلولية اي لا تكون العلة معلولة لما هي علة له ولا المعلول علة لما هو معلول له ولا يلزم كون الشيء موقوفا
على ما يتوقف عليه اما بواسطة او بغير واسطة وهو دور تم لان الموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على
ذلك الشيء فيلزم توقف الشيء على نفسه وهو محال لانه يلزم تقدم الشيء على نفسه وتقدم الشيء على نفسه محال فان
قيل لم لا يجوز ان يكون شيئان ماهية كل منهما علة لوجود الآخر او ماهية احدهما علة لوجود الآخر
ووجوده دون الآخر علة لوجود الاول فيكون كل منهما علة للآخر ولا يلزم توقف الشيء على نفسه اجيب بانه
محال لا يكون دورا لان الشيء لم يتوقف على ما يتوقف عليه فان وجود كل واحد منهما موقوف على ماهية الآخر
على التقدير الاول ووجود ب على ماهية آ ووجود آ على وجود ب على التقدير الثاني وكلا منافي الدور الا غيره والصحيح
لا يجوز ان تكون الماهية بدون اعتبار الوجود علة للوجود لما يعلم بالضرورة ان علة الوجود لا بد وان تكون
موجودة قبل وجود معلولها ووجود الواجب عين ماهيته فلا يتوجه نقضا لا يقال ان اريد بعدم التوقف في
عدم الاحتياج فلا بد من اقامة برهان يصحح النظر في صحته وفساده وان اريد به الاحتياج فلا نم ان المحتاج الى المحتاج
الى الشيء محتاج الى ذلك الشيء لانه انما يلزم لو كان كذلك لامتنع وجود المحتاج بعد وجود المحتاج اليه وعدم ما يحتاج
اليه المحتاج اليه وليس كذلك فانا لو قدرنا وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة وجد المعلول بالضرورة
ولا يلزم تخلف المعلول عن العلة القريبة وهو محال لانا نقول لا نم ان اللازم بعد تحقق فانا لو قدرنا وجود
العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة وجد المعلول بالضرورة قلنا لا نم قوله ولا يلزم تخلف المعلول عن العلة
القريبة قلنا نعم ولكن لم قلتم ان ذلك محال فان العلة القريبة ليست علة تامة للمعلول بل جزء
منها ولو كان كذلك فالتخلف انما يكون مع وجود جزء العلة التامة لا عينها وذلك غير ممتنع لانه غير مستلزم
لان العلة القريبة وان سلم انه جزء العلة لكن جزء ... للمعلول اولا واسطة ... ومن يحقق المعلول فلا
يمكن تخلف المعلول عنه لامتناع تخلف اللازم عن الملزوم بل نقول ان اريد بقوله يلزم وجود المعلول انه يلزم
وجود المعلول في نفس الامر فهو ممنوع فانه لا يلزم من تقديرنا وجود العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة وجود
المعلول في نفس الامر بل وجود المعلول انما يلزم في نفس الامر اذا كانت العلة القريبة موجودة في نفس الامر
ولا يلزم من تقديرنا العلة القريبة وجودها في نفس الامر وان اريد به انه يلزم وجود المعلول على تقدير وجود العلة القريبة
مع عدم البعيدة فلا نم اوجه انه على ذلك التقدير فان ذلك محال ان لا يلزم المعلول على ذلك التقدير المحال
ولئن سلم على ذلك التقدير لكن لا يلزم ان لا يكون المحتاج الى المحتاج الى الشيء محتاجا الى ذلك الشيء في نفس
الامر وانما يلزم ذلك ان لو كان ذلك التقدير واقعا في نفس الامر وهو ممنوع وكلا منافي بطلان
الدور في نفس الامر مثل التقدير قال ولانه اي وقوعها في سلسلة واحدة الى غير

النهاية



النهاية لان كل واحد منها ممتنع الحصول بدون علة واحدة كل الواجب بالغير ممتنع انه محتاج وجود علة لها
من طرف اقول لما اشار الى بطلان الدور اراد ان يشير الى بطلان التسلسل والمراد به اي
بعروض العلية والمعلولية في سلسلة واحدة من معلول معين الى غير النهاية واحتج على ذلك بوجوه آ
لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية يلزم انقطاع السلسلة على تقدير لا تناهيها وكل ما يلزم
عدمه على تقدير وجوده يكون محالا فتسلسل العلل والمعلولات الى غير النهاية يكون محالا واما قلنا انه يلزم
انقطاع السلسلة على تقدير لا تناهيها لان كل واحد من آحاد السلسلة ممكن لذاته والآحاد بأجمعها متعلقة
بكل واحد منها فيكون متوقفة على جميعها الموجب بتقدم العلة على المعلول ولكل واحد منها والآحاد لا بكل
بكل واحد منها بالضرورة توقفها على غيره او بعض الآحاد وليس بعض الآحاد اولى بالعلية من بعض لان كل
بعض يفرض منها معلول لغيره فيكون علة اولى به لكن بالضرورة كونها محصلة للآخر لكن ه فيكون متعلق
الآحاد بها بالمعلولية اولى او بامر خارج عنها فيكون كل واحد منها ممتنع الحصول بدونه ولا يكون بعضها
مستغنيا عن الامر الخارج ولا يكون الخارج وحده علة لجملة بل مع علة ذلك البعض المستغني عن الامر
الامر الخارج بحقيقة ويكون ذلك الامر الخارج واجبا لذاته لانه لو كان ممكنا لذاته لاحتاج الى علة
فلا تكون السلسلة المفروضة سلسلة تامة بالضرورة بعدمه وتقدم علته على جميع اجزاء السلسلة المفروضة فيكون
مع علة جزء منها وهو محال بالضرورة فما قيل انه يجوز ان يكون علة السلسلة امرا خارجا عنها ولا يكون واجبا بل ممكنا داخلا
في سلسلة اخرى بان يكون في الوجود سلاسل غير متناهية كل واحدة منها مشتملة على علل ومعلولات
غير متناهية لانه محال يلزم ان يكون ما فرضناه سلسلة تامة سلسلة غير تامة واذا كان واجبا لذاته يكون طرفا
للسلسلة بالضرورة لانه مرتبط بها فان كان في وسطها يلزم ان يكون معلولا بحقيقة واذا كان مرتبطا
بها ولا يكون في وسطها يكون طرفا فينقطع به السلسلة فان قيل ان اردتم بالعلة جملة الامور التي يتوقف
على كل واحد منها انه متوقف اليه فلم لا يجوز ان يكون نفس الآحاد بأسرها علة لبعضها وان اردتم بالعلة الفاعل
فلم لا يجوز ان يكون البعض منها فاعلا واما قوله كل بعض يفرض فعلته اولى ان يكون علة للآحاد فلا
لا نم بل فانه يجوز ان يكون البعض اولى بان يكون فاعلا للآحاد وعلته اجيب بان المراد بالعلة العلة
المستقلة وهي ما لا يتوقف في التأثير الى معاون لا يكون هذه العلة المستقلة متقدمة على المعلول بالضرورة
ولا يجوز ان يكون نفس الآحاد بالضرورة لان العلة المستقلة متقدمة على المعلول بالضرورة ولا يجوز ان يكون كل واحد
احد من الآحاد لان كل واحد متوقف بأسره على معاون لا يكون منه ولا بعض الآحاد لان علته اولى بان
يكون علة مستقلة لان بأسره ذلك البعض محتاج به علته التي لا يكون منه بخلاف بأسره علته وانت على تقدير ان



يكون المراد بالعلة الفاعل لم لا يجوز ان يكون البعض منها فاعلا لان تعلق الآحاد بكل بعض من حيث تعلق الآحاد يكون
على السوية بعضها اولى بان يكون فاعلا وذلك البعض لان الآحاد متعلق بها من تخصيص احدهما بالاولية و
الاخرى بالمعلولية ترجيح من غير مرجح فما قيل انه يجوز ان يكون مبدأ المعلول الاول الى غير النهاية علة اذ هو بحيث
لو تحقق المعلول تحقق علته فلو فرض كونه علة لكان علته اولى بالعلية منه لما ذكرنا فان قيل الآحاد لا تخلو
اما ان تكون لها وجود واحد زائد على وجودات الاجزاء اولا فان كان آ فلا نم انه لا يجوز ان يكون
للآحاد بأسرها علة غير ما يتوقف على ان يكون الشيء متقدما على نفسه قلنا لا نم وانما يلزم ذلك ان لو كان للآحاد
بحيث هي موجودة بوجود واحد علة للآحاد بحيث هي كذلك وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون للآحاد
بحيث ان كل واحد من اجزائها موجود بوجود خاص يكون علة للآحاد بحيث هي موجودة بوجود
زائد على وجودات الاجزاء فيكون مجموع الآحاد بحيث هي موجودات علة لوجود المجموع بحيث هو مجموع
وان كان ب فلا نم انه يجب ان يكون محتاجا الى علة وانما يلزم ذلك ان لو كان لها وجود مغاير لوجودات
الاجزاء وليس كذلك اجيب بان الآحاد بحيث هي آحاد عين كل واحد ووجودها عين وجود كل
احد فان وجودها هي وجودات الاجزاء ولا شك ان وجودات الاجزاء غير وجود كل واحد فان وجود
كل واحد جزء معنى لوجودات الاجزاء والجزء مغاير للكل وهي في وجودها مفتقرة الى كل واحد من
تلك الاجزاء والمفتقر الى الغير ممكن فيكون لها علة ولا يجوز ان يكون علة وجودها نفس الآحاد الموجودة والا
لزم تقدم الشيء على نفسه بالضرورة وهو محال قال والتطبيق بين جملة قد فصل منها آحاد
متناهية واخرى لم يفصل منها ولان التطبيق باعتبار النسبتين يجب تعدد كل واحد منها باعتبارهما
يوجب تناهيهما الموجب لزيادة احدى النسبتين على الاخرى وجب التسلسل اقول
اعلم ان الوجه آ حاصل بطلان التسلسل من جانب العلة وبعده ان الوجهان شاملان لبطلان التسلسل
في كل امور الموجودة المترتبة مجتمعة سواء كان من طرف العلل او من طرف المعلول تقرير آ لو تسلسلت العلل و
المعلولات الى غير النهاية نحصل هناك جملتان احديهما من معلول معين او علة معين الى غير النهاية والاخرى
التي بعده او العلة التي قبله بعدد متناه فنطبق بين الجملة التي قد فصل منها آحاد متناهية وبين الجملة الاخرى
التي لم يفصل منها عدد الآحاد اي نطبق الجزء آ واحد منهما على الجزء آ من الاخرى وكذا نطبق الجزء
ب على الجزء ب وهلم جرا فان انطبق جميع اجزاء احديهما على جميع اجزاء الاخرى يلزم ان يكون الزائد
مثل الناقص وان لم ينطبق بل ينقطع اجزاء الجملة التي فصل منها آحاد متناهية اولى والطرف الآخر
فيكون متناهية التي الطرف الذي وصلنا غير متناهية والجملة الاخرى زادت عليها بآحاد متناهية والزائد

على المتناهي



على المتناهي بقدر متناه متناه فيلزم تناهي الجملتين على تقدير لا تناهيهما هف فان قيل لا نم وجوب
انطباق الجزء المفصول منها لآحاد والمتناهي على تقدير عدم الانطباق لجواز ان يكون لا انطباق لعجزنا
عن توهم الانطباق فان توهم انطباق غير المتناهي على غير المتناهي محال واعلم انما يلزم من المجموع
محالا ان يكون المجموع محالا ويكون كل واحد من اجزائه بالانفراد غير محال واعلم ان هذا منقوض بالحوادث
التي لا اول لها والنفوس الناطقة فانها غير متناهية عند القائلين بالتطبيق والحجة جارية فيهما اجوبة
عن آ ان عجزنا عن توهم الانطباق لا يدل على امتناع الانطباق فانه يجوز ان يعجز الوهم عن الانطباق
ويمكن الانطباق بحسب فرض العقل فيفرض هنا الانطباق ولا التفات الى عجز الوهم عن الانطباق
الذي به علمه معلوم ان امكن الانطباق المفروض لزم تساوي الزائد والناقص وهو محال وان امتنع كان
علة عدم الانطباق تفاوت الجملتين فقط وان امتنع امتناع انطباق جملتين وحيث واحد حيث لم وهو
العدد ولا يكون الا بسبب التفاوت وهذا ضروري وعن ب ان المجموع اذا كان محالا لا بد وان يكون
احد اجزائه محالا اما على تقدير تحقق جزء من اجزاء المادة وفي نفسه وهنا كل جزء من اجزاء الجملة غير محال
على تقدير الاجزاء المادة فيكون احد الاجزاء محالا في نفسه وكل جزء من المجموع ممكن في نفسه غير كون الجملة
غير متناهية فيكون الجملة الغير المتناهية محالا وهو المطلوب واما النقض بالاشياء المترتبة الغير الموجودة كالحركة
التي لا اول لها فغير وارد اذ الجملة بحيث هي موجودة بل الموجود ابدا جزء من اجزائها فلا يتصور التطبيق
في اجزائها اصلا وكذلك النقض بالاشياء الغير المتناهية الموجودة معا التي لا ترتب بينها بحسب ارتباط
بعضها ببعض في الخارج غير وارد لان الاشياء المترتبة اذا انطبق على جزء من الجملة الثانية في
درجته استحال ان ينطبق عليه جزء آخر بل لا جزء ينطبق على غيره فلا جرم يحصل في الزائد جزء لا ينطبق
على بحذاء وغير المترتبة لا يتصور فيها هذا فلا يلزم التطبيق مثله ونحو ما ذكرنا ان برهان التطبيق يجري في الاشياء
التي يكون كلها موجودة في زمان واحد وبها ترتب طبعي كالموصوفات والصفات والعلل والمعلولات
ولا يتم فيما عدا هذا قال الرابع تقرير الوجه ب ان كل سلسلة من علل ومعلولات وكل واحد منها علة
باعتبار ومعلول باعتبار فكانتا جملتان متطابقتان في الخارج احديهما بحيث المعلولية والاخرى بحيث
العلية فاذا فرض تساويهما من جهة معلول واحد منهما فلا بد وان يكون جملة العلل زائدة على جملة المعلولات
بواحد والعلة في الجانب لا في الذي فرض غير متناه لان كل علة لا ينطبق في رتبتها على معلول انما على ما ينطبق
على معلول علتها المتقدمة عليها برتبة ولولا مراتب زيادة العلل بواحدة لارتفع وجوب التضايف والتكافؤ بين
العلية والمعلولية ويلزم من ذلك انقطاع المعلولات قبل انقطاع العلل التي لا تناهيهما مع فرضهما غير متناهيين وكذلك

في حاسب السافل الى العلة لانت فانها هنا كل سراند على العلل بواحد كخلاف الحاسب آوله في المس والان
البطيء ناخذ بالسبب اي والان البطيء ناخذ بالعلة والمعلولة تحت سود كل واحد مرارا حاذا الحالة
ناخذ بالعلة والمعلولة اي كون كل واحد منها علة ناخذ ومعلولا ناخذ وله تحت ساهيها اي ساهي العلة
والمعلولة وهو حقه لان واما تحت ساهيها لوجب ارتشاد احدى السببين اي العلة على الاخرى
اي المعلولة وحسب السبب فان العلة سالمة على المعلول فاذا اعتبر انطاق في العلة على المعلول ربما العلة
على المعلول بواحد كما ذكرنا قال ... والان المورد في الجوع ان كان بعض احواله كان الشي
مورد اي نفسه وعلة والان نخرج ايعلة نامة وكل حجر السبب علة نامة او الحالة لانحت وكف تحت الحالة
سي هو الجاح حال عالما ساهي من ملك الحالة. اقول لما ذكر مرة ان الكلي انسان ال وجه
رابع دال على بطلان التشي وحاسب العلة يعترض ان نخرج المكنات الموجودة المسلسلة الى غير
النهاية لانه مورد المورد في الجوع لانجوز ان يكون نفسه وهو ظاهر ولا بعض احواله ولا لكان موردا
في نفسه وفي علل نفسه لان المورد في الحالة واحد ان يكون موردا في كل واحد من احواله وكل لا يكون موردا
في بعضها فلا يكون هو بوجوده موردا في الحالة بل مع علة دكل البعض قد فرض انه غير مورد هف بعض
ان يكون المورد في جوع الممكنات الموجودة امرا خارجا عنها والخارج مع تحقله الممكنات الموجودة واحد الوجود
فلا بد ان يكون علة لبعض واحدا بها ولا يمكن علة الحالة ولا بجوز ان يكون علة للعلول المعروض للعلة المفروضة
ولا ان اجتماع موردين على امر واحد وهو ظاهر فبعض ان يكون علة الواحد والجاد وامرا لمد فتوقف له الحالة وبعضا
اخرى الحالة لما علة نامة ولا بجوز ان يكون بعضها والبعض الجاد بها اذ كل بعض يحتاج الى ما الساهي فلا يكون الحالة
نه كل البعض فلا يحتاج الى مرلا بجوز الى المساهو بعض ان يكون العلة النامة خارجة عنها فنهني الى واجب
الوجود وهو ظاهر السبق يعرف بالسابل فيما سبق وهو ظاهر لان الحالة اذا لا يحتاج الى ما يجوز الغير الساهي
اذا لم يكن علل الموجود داخلة فيه واذا كانت داخلة فيجوز ان تحت نه الحالة فجاز ان يكون ذكل الشي ما
بعد المعلول لا بجوز ان ذكل الجاد نه وهو بعض من الحالة يحتاج الى امور غير ساهو داخلة فيه وقد وجت نه الحالة
رغم ان آخر شرع اصباع السبق لانه المرسة الموجودة ساسوا كان في الموضوع الصفة او في العلة المحالة
وسواكان وجاب الموجود في العلة او بالعكس او من كل الجانبين ذكل سرع وجاب العلة.
قول لو سلسلت العلل الى غير النهاية للزم ان يوجد علل المعلول الغير علة غير ساهو دكل علة يوجد فيها فانها
مع معلولها النها تحتاج عنها ما تحتاج عن غير المعلولة وكذا كل حالة يوجد فيها مع ما تحتاج عن واحد منها
فلم ان يكون هناك علة موجدة على ملك العلل لانه اذا كان كل علة وكل حالة موجدة معلولة يكون الكل محتاجا فالعلة.





والا يمكن البعض مستغنيا والتقدير خلافه وكل العلل لا يستغنيا عنها والا يمكن موجدة على الجزم فيقطع بها التشي
واذا عرفت هذا فاعلم ان ما ذكر من ان يوقف في الثاني قال صاحب كتاب اراف لسلسل العلل المعلولات
الى غير النهاية وطرف المبدا فلا يخلو اما ان يكون بين المعلول آوس كل واحد وعلة الواقعة في السلسلة علل
مساهية اولا يكون والثاني بعضي ان يكون بينه وبين علة وعلة علل غير مساهية وكذا ما لا مساهي محصور اس حاضرين
وآخرين ان يكون الكل مساهيا لوجوده بينه وبين واحد وعلة وفصل علة بان وقعة الكل واجع بين المعلول
آوس واحد وهو العلل الموجودة كلا غير محصل لان الواقع بين السببين الواجع بين كشي بعضي وكل ما
بعد المعلول آلاف ان تتبع بينه وبين شي بعض سواكان ساهيا المعلول آمساهيا اوغير ساهيا اولا يمكن
بعد الكل شي حتى يكون ان يصور ان الكل يتبع شيا المعلول آوبين شي غيره قال ... يمكن في
السببان في طرف البعض. اقول ... اي السببان التي هي بين العلة والسببة الى هي المعلولة
يمكن ان في طرف البعض اي الوجود والعدم على ما اصاصوف العلة على معروض وجودي وصدق المعلولة
على معروض وجودي لان معلول الوجودي وجودي واذا اصوف العلة على معروض عدمي صدق المعلولة على
معروض عدمي فان علة غير الشي المعلول عدم علة وجوده فان عدم العلول لابد له وعلة ولا يجوز ان
تكون تلك العلة موجودة بل يجب ان تكون علة عدم علة وجوده او ما يحذو حذوه آتي قال ... يعني احتياج الوجود والعدم بالسبة
الى السبب الواحد وآتي لانه اذا لم يكن لكل العلة هي عدم بين شي علة وجوده وحده او ما يوضع غيره وآتي
تخ لانه اذا كان كذلك لم يسبب عدم المعلول على غير العلة يحتاج الى تعلق المنظر عن ذلك الغير والعالي نقل بعضهم ان
يكون عدم العلة علة لعدم المعلول. قال ... والعلول والعلل مساويان في احتياج السببة
لساهي لا بسببها. اقول ... الشي الواحد الذي لا يكون له وجوده من الوجوه وغير متعددة الذات وكرابط
لا يكون فيه الا شي واحد وما عداه له لا يخلو اما ان يكون علول والعلل مساويان عدا احاد السببة اي عدا احاد السببة
الى يكون سببة العلول واحد من السببين الذين وقيسة السبل بينهما اي الباب الى عصف الساهي عليه
تخ الباب الى عرض لها الفاعلة وكذا الشي الذي عرض له المعلولة عند الى الذكر الدوله والذي يدل
على ساهي العلل عدا احاد السببة الساهي من لا بينهما اعني الوجوب اللازم للعلول والامكان الخاص للعلل
للعلول فان العلل لازمة الوجوب والعلول لازمة لامكان الخاص الوجوب ولا امكان اذا اعتبر لازمة
الى شي واحد بعض الساهي وتساوي اللازمين يوجب تساوي ملزومهما واذا كان العلول العلل
ساهي لا يكون الشي الواحد ساهيا وتساوي اللازمين يوجب تساوي ملزومهما واذا كان العلول العلل
ساهي لا يكون الشي الواحد ساهيا ولا لغير الركب آو الشي وكلاهما تخ قال ... وبحب



الخالعة من العلة المعلول ان كان المعلول ساهيا لذاته الى بكل العلة وكلا فلا ولا تحت صدق احدى النسبتين
على الساهيا. قال ... المعلول على تصور فسر يكون نفسه وساهيته لذاته بعضي ان يكون معللا
في وجوده لنفسه فيكون العلة هالو لنفسه المعلول لا محالة او كان معللا لها في نوعه ولا بد ركون الشي
علة لنفسه وغير يكون معللا في بعضه فجوز ان يكون العلة موجدة للمعلول في نوعه. قال ... لان
كون الشي علة للحركة لا حاره وساله التاكون بعده علة لبكل الماره فان عدة النار رئيس علة لبكل
النار على انها علة نوعية النار بل على انها علة نار ما فاذا اعتبر وجوده كانت عدة العلة للنوعية الغوص
والاحت صدق احدى السببين اي العلة والمعلولة على الصاحب اي لاحت صدق العلة الغاصة على
غاية الصاحب دكل ولا تصدق المعلولة الغاصة على ما على ما تصاحب دكل الشي والحاصل ان ما بالعلة
لاحت ان يكون علة وكذا ما بالمعلول لاحت ان يكون معللا. قال ... وليس البعض من
العصر بانت علة دانه لبعض من العصر بانت علة دانه بعض احجر منها بل دبر ان سلسل
لا سحاص الى غير النهاية مرتبة وجود والعالي نط آما الملازمة فلان العلل الدانه لا سدعى دبر سلسلة
علة بها وكلام لكن دانه لها وعللها انها تحت بعض احجر منها علة دانه لبعض احجر منها بل ان السلسل
في الاحتاج الملازمة الموجودة معا. قال ... ان البعض والعاصر سعى عن بعض احجر منها بل ان البعض
بعض والعاصر اما في مان يكون علة دانه لبعض احجر وغيره فبعد ذكل البعض سعى عن ذكل البعض
الذي وصفا علة بما وصفاه علة دانه لا بكون علة دانه بل يكون علة بالعرض. قال ... البعض من العاصر
لا سعد بل انما تت على بعض احجر منها لان كل بعض والعاصر بكن ان نوض موجودا على بعض احجر منها وانما
عنه وهو بهو والعلة الدانه لابد وان يكون موجودة فالدانت على المعلول. قال ... البعض من العاصر بكاني
بعض احجر ان احدها لسبق وفي مان يكون علة للاحجر من العكس والمكافات لا يكون احدها
علة للاخ. قال ... ان كل بعض والعاصر فحران سبق احدهما بعض احجر والمعلول لاحران شي علة دانه
قال ... والعلل ما نعم الى صور حرفي البعض به العلل وشوق بم اراد بم حركة من
العضلات لسبب ما العلل. اقول ... يريد ان سراي مساوي لا فعال لا حتاره انها ما دي
لزيد. آ. الصورة الحرفي التي الملام اراد المادي لصور اطلاقا وعرفا وما سبق ان يكون الصور حرفيا
لان الصور الكل يكون نسبة الى جميع الجزئيات على السواء فلا سبق ان يكون احدها حرفيا لاحد لا غير





المساوي على الساهي والاخ الجزئيات لا سباح حصول لا غير العاصر الثالث سوى سعى عن ذكل البعض
اما بحت لعجب ان كان ذكل الشي لذاته او ما فعا عتنا او طبعا وكي سوى وما بحت وعلة ان كان
دليل مكروها صار اسعا او طبعا كي يقتضا. الثالث لا اراده الكراهة وهي العرض الذي يحوج بعد الردد في
الفعل الى ترك ويدل على عاره لا اراده والكراهة كون الانسان مريدا لشي ما مشتهيا له وكارها لشي ما
سوى وغير وجود كل اراده والكراهة جميع افراد المطرفين الفعل والترك اللذين متساويان نسبتهما الى
القادر عليها. الرابع حركة من النوع المسمة في الفضيلة ويدل على عاره بها سار الماضي كون الانسان
المشاق القارئ غير قادر على تحريك كل الاعضا وكون القادر على ذكل غير مشاق ولا عار
قال ... والحركة الى مكان مع اراده تحبها وجهرات بكل الحركة بهذه كلمات واراد
حريته لكون السابق وجوده عليه السابق من ملك العدة تحصيل الجزئي فصيل كل اراداته في النفس و
الحركات في النفس الى الجزئي. اقول ... الحركة لا تحتاره الى مكان جميع اراده معلولة بكل الحركة
والمادة الى يكون لكل الحركة يكون لها امداد وكل ان يوض فيحدد حركة نحوي المادة الى يكون
الى احترابها الحركة فالفعل يحصل بعد كل اراده المعللة بجزئي الحركة المعينة عن تحليلها حدا حوشا و
بعد مه اراده حركة معللة بنقط ذكل الحركة من المادة الى الفعل في كل الحد بعضه بكل كل اراده الحركة
بنقط ذكل الحركة فان الجزئي الجزئي بنقط كل اراده والحركة بعد المحرك والان بنقط بل يحصل الحلاف
محدد عن حجب الموالي بنقط المادة وان يكون الساهي من الاراده علة معدة من الساهي من الحركة
المعدة بحصول اراده احرى بعد كل اراده معدة حركة احرى فصيل كل اراده المعدة في النفس الى الحركات
في المادة والان ان سهى. قال ... وبسرطي صدق النار على المعارض الوضع. اقول
اي بسرطي صدق النار على المعارض المعلول اعني الصوت لا عراض المعارضة للاجزاء الوضع اي بسرطي كون
الصوت لا عراض المعارضة للاجزاء على بسبي الوضع وذكل لان الصوت لا عراض قوا مها هواء وكل جزاء قليل
ما تصدر عنها بعد قوا مها تصدر بواسطة ذكل المواد فكون بسبب كرة من الوضع وبه ذكل فان النار لا تحس
اي سي الصوت ما كان ملاقيا لجزء ما كان الوضع بالمباشرة الهواء المسمى لا يعني كل شي ذكل ما كان
معا ملا بجزء ما فقد ظهران الصوت لا عراض اما سعل بسبب كرة للاجزاء الوضع. قال ... والساهي
تحت الده والعدة والسدة الى معارضة تصدق الساهي وعدة الخاص على الموزان العرض مخلف
باختلاف العامل ومع اتحاد المدا ساوت مقابلة والطبع يختلف باختلاف ويقتضا ذي الصوت و
الكسر في الصوت ذكل مع اتحاد المدا عرض الساهي. اقول ... اي وبسرطي صدق النار على الموان

اى الصور لا عن النفس الساذج فيكون قوله والساذج معطوفا على قوله الوضع وانما رجحنا صدق البيانه على المغايرة
الساذج لانه لا يمكن وجود قوة جسمانية تقوى على اعمال غير متناهية اصلا بل لا الى صدق الساذج وعدمه الخاص
اعنى عدم الساذج عامر بيانه الساذج وهو الكلام على الامور تحت الشدة والعدة والمدة لم احتاج الى امتناع كون
القوة الجسمانية على اعمال غير متناهية انما بيان ان صدق الساذج وعدمه الخاص على الامور تحت المدة والعدة
والشدة متوقف على معرفة ما ذكرنا اولا اقول الساذج والا ساذج الحاصل يحتمل الكم لذاته ويحتمل
كل ما له كمية اولشيء يتعلق به كمية بسبب تلك الكمية من الساذج والا ساذج ما يلحق الكم المتصل وهو ساذج
المقدار والا ساذجه ومنها ما يلحق الكم المنفصل اعنى العدد وهو ساذج العدد والا ساذجه والمقدار لا يكون فرض
لا نهاية في الازدياد لا نهاية المقدار فقد يمكن فرض لا نهاية في الا ساذج لا نهاية الاعداد والتي الذي
له مقدار كالجسم ذي المقدار والتي الذي له عدد كالعلل ذات العدد والتي الذي يتعلق به شيء ذو مقدار او ذو عدد
كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان ما واعمال متوالية لها عدد وفرض النهاية ولا نهاية فيكون فيه بحسب مقدار
ذلك العلل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع
فرض الاتصال في العمل بل لا من حيث هو وحدة ما او كثرة فالقوى بهذه الاعتبارات ثلاثة اصناف ا وهي
يفرض صدورها عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافة واحدة محدودة في ازمنة تختلف ولا محالة تكون
التي زمانها اقل اشد من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان الذي يقع عمل غير المتناهي في الشدة لا في زمان ولا
لكان الواقع في الشدة اشد مما لا متناهي في الشدة ب وهي يفرض صدورها عمل ما منها على الاتصال في ازمنة
مختلفة كرماة يختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة تكون التي ازمانها اكثر اقوى من التي زمانها
اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهي في زمان غير متناه ج وهي يعرض صدورها اعمال متوالية عنها
محدودة بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم ولا محالة تكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد
اقل ويجب من ذلك ان يقع غير المتناهي عددا غير متناه فاختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث
بالعدة واما انه يرد ذلك بقول الساذج وعدمه الخاص انما يصدق على الامور بأحد الاعتبارات الثلاثة
اما الحكم على امتناع صدور الاعمال الغير المتناهية عن القوى الجسمانية فيقرر بأن نقول القوة الجسمانية اذا حركت
جسما فلا يخلو اما ان يكون تحريكها ذلك الجسم بالقسر او بالطبع وذلك لانه اما ان لا يكون لذلك الجسم المتحرك في محلها
لتلك القوة او يكون والقسمان باطلان اما الاول فلان القوى القسرية تختلف باختلاف القابل فلان
الجسم لا يكون لا متناهيا في القدر لما سنبين من تناهي الابعاد فاذا فرض جسم لقوة جسمانية مبدأ
معروض حركات غير متناهية بحسب الزمان او العدد وفرضنا ان ذلك الجسم المحرك يحرك بتلك القوة جسما

آخر



لم يشبهها الجسم الاول في الطبيعة واصغر منه في المقدار من ذلك المبدأ المفروض فيجب ان يحرك ثم اكثر من ا
لان القوى القسرية تختلف آثارها باختلاف القابل وذلك لان طبيعة الجسم القسوي تعاوق القاسر
ولا شك ان طبيعة الجسم الاكبر يكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الجسم الاكبر على مثل طبيعة الاصغر
وعلى ما يزيد عليه فيكون معاوقته للاكبر اكثر من معاوقته للاصغر فيكون تحريكه للاصغر اكثر من تحريكه للاكبر
ولما كان مبدأ التحريكين واحدا بالفرض وجب ان يقع الزائد في مقابله اي في الجانب الاخر الذي فرض
اللا نهاية فيه وكذلك النقصان ويلزم منه انقطاع الحكم في جانبه الاخر الذي فرض غير متناه متناهيا
هف واورد على هذا انه يجوز ان يقع التفاوت بسبب الشدة ويجب لا يلحق انقطاع احدهما واجيب
بان المراد بالقوة المذكورة هاهنا هي التي لا نهاية لها باعتبار المدة والعدة دون الشدة لان اللا متناهي
بحسب الشدة لا يعقل كما لو وقع حركة لا في زمان وهو محال قيل وفيه نظر لان احد الفرضين بحسب لا نعالج
لا ينافي وقوع التفاوت بالاعتبار الثالث والجواب الصحيح ان يقال التفاوت بحسب الشدة يستلزم
التفاوت بحسب العدة او المدة ويجب ايضا انقطاع احدهما وقد اورد على البرهان المذكور انه ان القابل متناه
الحوادث بما استدلوا بالرجوب ارتحات بل كل يوم على ما سبقها ورد عليهم بان الحوادث لما لم يكن لها
مجموع موجود في وقت من الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحا فضلا عن ان يكون منقصا لها فيها
فلقائل ان يرد هيهنا بما ورد به عليهم بعينه وهو ان يقول ليس للحركات التي تقوى هذه القوة عليها
مجموع موجود في وقت ما فاذا لم يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان اجيب عنه بان المحكوم عليه
هيهنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل مع الحال ولا شك ان كون القوة قوية على
تحريك الكل اقل من كونها قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت في القوة عليها بخلاف الحوادث
فان مجموعها لم يكن موجودا في وقت استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان قيل والقائل ان
يقول انهم انما استدلوا على تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في نفس الافعال
ويتجه بعد ذلك الاشكال قيل لما كانت لا نهاية للحوادث في الجهة التي تلي الماضي واردنا دلها في الجهة الاخرى
التي تلي الحال لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي صحيحا كما هو واما الافعال الصادرة عن القوة
المذكورة فلما كان لا مبدأ دالها مبدأ واحد بالفرض وكانت مسلمة الزيادة والنقصان بحسب طرفي التفاوت
لزم وجب ان يكون التفاوت في الجهة الاخرى واوجب التفاوت تناهيها في تلك الجهة ايضا وبه لكل اوفق
النصير بان والقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الحركات الصادرة عن القوة الغير متناهية لا نهاية لها في الجهة التي
تلي الماضي وازديادها في الجهة الاخرى وحينئذ لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي صحيحا واما البيتة



ويكون القوة الجسمانية محركة للجسم بالطبع الى غير النهاية والحال انه والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل
فقط انتقض وذلك لان نوع الجسم الاكبر من نوع بعضه يتوافق الا ان حجمه في القدر اكثر في ميل التحريك حتى لا بد
ان يكون نسبة المحركين والمتحركين واحدة بل المحركان لا يختلفان في قبول الحركة والحركتان يختلفان بحسب
الزيادة والنقصان فان حركة الاكبر والاصغر الذي هو بعضه متلاحقتهما من مبدأ واحد مفروض حركات غير
متناهية في التفاوت في مقابل المبدأ اي الجانب الذي فرض غير متناه ويلزم منه تناهي الاقل وكانت زيادة حركات
الاكثر على حركات الاصغر على نسبة ما متناهية وكان الكل متناهيا قال والمحل المتقوم بالحال
قابل له ومادة للمركب وعلة ذاتي وقد يحصل القرب والبعد باستعدادات تكتسبها باعتبار الحال فيه و
هذا الحال صورة للمركب وجزء فاعل للمحل اقول لما فرغ من العلة الفاعلة اراد ان يشير الى
العلل المادية والصورية والمحل المتقوم بالحال قابل له اي المحل الذي يحتاج في وجوده الى الحال يسمى
قابلا بالنسبة الى الحال المتقوم به ومادة بالنسبة الى المركب وقبول المادة للصورة ذاتي للمادة لا بأمر خارج
قوله وقد يحصل القرب والبعد اشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه الدخل لو كان القبول ذاتيا
للمادة لما زال عنها والتالي باطل اما الملازمة فلان ما كان بالذات لا يمكن زواله عنه وكذا المادة دائما
واما بيان بطلان التالي فلان المادة قد يقبل شيئا ولا يقبل غيره لم يقرر جوابه بان ذلك انما يرد ذلك الجواب
ان يقول القبول المطلق لم يختلف بل ثابت في جميع الاحوال لكن القبول قد يكون قريبا وقد يكون بعيدا فان النطفة
للصورة الانسانية اقرب من قبول العلقة لها وكذلك العلقة بالنسبة الى المضغة فالمادة القرب والبعد
لا القابلية المطلقة وسبب القرب والبعد استعدادات تكتسبها باعتبار الحال فيه فان الهواء اذا حدث
في الماء استعد لصورة الهواء وبعد الماء اذا زال عنها صورة المادة وحدث فيها صورة الهواء صارت
اقرب لقبول صورة النار والحال في المادة التي يتقوم المادة بها صورة بالنسبة الى المركب شريكا للفاعل
محله والصورة المقومة للمادة صورة واحدة لان الواحدة ان استقل بتقويم المادة استغنت المادة
عن غيرها فلا يكون غيرها صورة للمادة وان لم يستقل كان المجموع هو الصورة لان التقويم حصل من المجموع صورة
واحدة وكل منها جزء صورة للصورة قال والغاية علة بماهيتها لعلية العلة الفاعلة معلولة
في وجودها للمعلول وهي ثابتة لكل قاصد اقول لما ذكر المادية والصورية اراد ان يشير الى
الغاية والغاية ما لاجله الايجاد وهي علة بماهيتها وعينها للعلة الفاعلة فانها يتصور بهذا الاعتبار علة
للمعلول ومعلولة في وجودها للمعلول فان وجود الغاية مترتب على وجود المعلول فالتقدم بحسب
الوجود الذهني والتأخر بحسب الوجود الخارجي فلا دور والغاية ثابتة لكل قاصد اي لكل فاعل فعل بالقصد

والاختيار



والاختيار فان الفاعل بالقصد يفعل لغرض قال اما القوة الحيوانية المحركة فغاياتها الوصول
الى المنتهى وقد يكون غاية للشوقية وقد لا يكون فان لم يحصل فالحركة باطلة والا فهو جزاف او عادة
او قصد ضروري او عبث او جزاف اقول الحركات الاختيارية الصادرة عن الحيوان لها
مباد اربعة مترتبة كما ذكرنا والمبدأ القريب القوة المحركة المنبثة في عضلة العضو والمبدأ الذي يليه هو الاجماع
من القوة الشوقية والذي بعده هو التصور الملائم او المنافر فاذا ارتسم بالتخيل او التفكر صورة في النفس
تحركه القوة الشوقية الى ان حتاج خدمتها القوة المحركة في الاعضاء فانتهت الحركة وهو الوصول الى المنتهى
وهو غاية القوة الحيوانية المحركة وليست انها غاية غير ذلك وقد يكون ذلك الامر غاية للقوة الشوقية وقد لا يكون
بل انها غاية اخرى لكن لا يوصل اليها الا بالحركة مثال ا ان الانسان ربما ضجر عن المقام في موضع ما وتخيل
بدله صورة موضع اخر فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه وانبعث حركته اليه فغاية قوته الشوقية
نفس ما انتهت اليه تحريك القوة المحركة ومثال ب ان الانسان قد يتخيل صورة صديق فيشتاق للقاء الصديق
له فيشتاقه فيتحرك الى المكان الذي يصادفه فيه فمنتهى حركته الى ذلك المكان ولا يكون نفس ما انتهت اليه
حركة نفس غاية القوة الشوقية بل معنى اخر لكن يتبعه ويحصل بعده وهو لقاء الصديق فاذا كانت غايتهما متحدة
لم يكن الحركة باطلة فان كانت غاية الشوقية بحيث يحصل دون الكلام سمي ذلك الفعل عبثا ولا فهو جزاف وان
كانت مختلفة فلا يخلو اما ان يحصل غاية القوة الشوقية بعد الوصول الى المنتهى او لا يحصل فان لم يحصل فالحركة
باطلة بالنسبة الى الشوقية وان حصلت فلا يخلو اما ان يكون المبدأ هو الفكر او التخيل فان كان الاول فهو الخير المظنون
او المظنون وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون التخيل وحده هو المبدأ ويسمى ذلك الفعل جزافا او التخيل مع
طبع او مزاج ويسمى عادة لان الخلق انما يتقرر بالافعال فانه يكون بعده يكون عادة وبعضها
ذكرنا بخلاف ما في المتن لكن الصحيح هذا قال واثبتوا للطبيعيات غايات وكذا
للاتفاقيات اقول الحكماء اثبتوا للحركات الطبيعية غايات والدليل عليه
ان حبة من البر وحبة من الشعير اذا وقعتا في الارض الحرة وصادفتهما الشمس والسقي وسائر الشرائط
التي لا بد للنبات منها نبتت الاولى سنبلة بر والاخرى سنبلة شعير فلا بد من نفوذ اجزاء الارض و
الماء في الحبة لتصير غذاء لها وتكون منها السنبلة وذلك النفوذ انما يكون بحركة للارض والماء عن مواضعهما
الطبيعية واستحال ان يكون تلك الحركات منها لامتناع ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا بالطبع فتكون
تلك الحركات عن قوة في الحبة ثم لا يخلو اما ان يكون تلك الاجزاء محلولة القبول في ان يكون سنبلة بر
او يكون سنبلة شعير او لكل بل كلها يصلح لكل منهما فان كان الاول لكان الاختلاف ليس ماهية الاجزاء

كالرصاص الان العلوه الموجوده في الحديد احادث دكل الحركه والعرض مكل الخاصه فان كان ما لسبب خاصه احدى سائر علتها الخاصه وان كان لا خاصه احدى كانت العلوه الموجوده في الحديد احادثه اما موجوده الى دكل المعلوم ان كان تم لكل صدر احد دكل الحركه تراه كالحجر سواء الصدر فاما ان حمل ان العلوه الفاعله حركها الى مكل الصور فيكون صدره دكل العلل عنها واحدا واكثر تا وهو المراد بالعاده للعلوه الطبيعيه فسل لم كان للقطعه عاده كان لها رده والثاني مقاسان الملازمه ان مالا رده له لا عاده له والقطعه لو كان مادي كالسماب الى مستاريها دا ابدا او اكثر تا بقضي ان يكون المادي اله عاده لكل كالسماب كان كل ما مادي الا القطعه على الدوام او اكثر عاده والثاني بقا لان المؤثر والامر بالمادي الها القطعه دا ما او اكثر با وضع ان يكون عاده القطعه لا يستحيل ان يكون الموت والخمود والهرم والسابب والفساد وكل ضلاح عاده القطعه لكونها احد عنصرا ت احد عن ذا ان الرده ليست كرطا للعاده فان الرده لا يحمل العلوج واعاده على الرده نعم العمل الذي يحار من ي اعمال حاره اضرار بالكل واحد منها عاده مخصه فان العاده لا ترجع للعمل بالصرف لا لعمل الفاعل وعن ذا ان الا ان كل ما مادي الا القطعه دا ما او اكثر با وضع انها لسبب نعا يات داته فان لوازم العاده الدائمه مادي الها السبب دا ما او اكثر تا ما دا ته بل الا بد وان يوجد دي لا مور الي مادي الها السبب دا ما او اكثر تا عاده داته بمان القطعه لما دا مت الى لا مور الذكوج والبرد والهرم والموت والخمود عاده انها حصلا احداد ما دي الحمود والشباب والتركيب عاده داته ولس يسلم ان كل ما مادي الا السبب دا ما او اكثر تا عاده بكل لا تم ان الموت وغيره لما كون عاده فان الموت وان لا يكن عاده داته بالسبه الى بدن من سائر كل حار ان يكون عاده داته من وجه احر وهو ان لما كان الموت معلولا لصوت معده دا ما لعطل سائر الجزئيات وكل مخل بنظام العالم والان الموت من خلاص النفس السعده عن العذابين الدنيه وكل هو الغايه وكذا انبيوا للا بعاد فمان عاملات واعمالا ان مادي السبب الى السبب انما دا م اوكرى او لا عدا ولا دا ما ن كان كانت دا ما او اكثر با كان السبب دا ما وكان ما حا فما والسبب الموي مادي الا السبب دا ما هو العاده الدائمه وكان هو العاده لا ما فصل ان السبب لا يتم الا ان يستحق الا هو العبره في الاثر او الا ان كان آثر حصول مستقه بالصرف ولا مرس ان مادي الى السبب لا يكون مؤثرا ما دا ما ولا ما دا ما ان كان ان آثر حصول مستقه بالصرف ولا مرس ان مادي الى السبب لا يكون مؤثرا ما دا ما ولا ما دا ما فيما احد ممان السبب قد يوقف ما يمنع على امور خارجه عن داته عروا له حصول موجه فاكثر به محال لمل دكل السبب دون الشرط اذا كان اقتران مكل الامور اجتماعيا او مما وا ولا سك في وجود السبب الا ما في هذا الموي فاذا الموي ان حصل موجه مكل الامور يرتب عليه مستقه فذكل السبب عاده انما فاله واذا

اعرفها



اعرفها بالسبه الى السبب وحده وان اعرفها السبب الريح استحاع مكل لا يجوز يكون عاده داته له حكما انه بدكل لا عبار بسبب داتي قال والعلوه قد يكون مطلقا السبط وقد يكون مركبه واقتم بالموه او العمل وكلا او بحريه ذاته او عرضه وعامه او خاصه وحده او موجوده او مركبه او خاصه اقول الملوع مباحث العلل كل ربع اذا دان سرال اقسام كل منها فعال العلة مطلقا اعني العلوه سا كانت فاعلة او مادة او صوره او غايه سمي الا فعال المذكوج والصبح مر وجوده منها ان يكون بسيطا او مركبه فالعلة الفاعلة البسطه كقطاع السابط العضه الفاعلة بحركا بها والمادة البسطه كعضوي لا حاج العضه بالبسه الها والصوره البسطه كوصول كل منها الى مكانه القطعي والفاعلة المركبه كالعمل والصوج بالبسه الى الهضبي والمادة المركبه كالعناصه لا ربعه بالبسه الى صوره المركبه كصوج الانسان والصوره المركبه كسراج الطاع والغاية والحسب بالبسه الى الموه الروحه ومنها ان يكون بالموه او العمل فالعاملة بالعمل كقطعه الجسم عنها الحركه حاله عود الجسم الى مكانه القطعي والمادة بالعمل كالحس بالبسه الى الانسانه بالموه كالبسطه البسه الها والصوره بالعمل كصوج المادة حس كونه ماء بالعمل بالموه كصوج المادة حس كون لها ملابسه لصوره الهوا والعاده بالعمل كحصول الجسم في مكانه القطعي وبالموه كالهوا دا الفصل الجسم بسلا مكانه القطعي ومنها ان يكون كله اجزئيه فالعاملة الكله كالنبا والنفس والحريه بعد البناء له والمادة الكله كالبسطه والجوهه كعده البسطوه كعناصي سا رها ومنها ان يكون داته او عرضه فالعاملة الداته هي التي تسند الها العمل بالحقه كصوج النار مني للاحتراق والعرضه هي التي تسند سا وه لكل السبي سي احر عده البسه الى دكل السبي سا احر عليه بالعرض كالسقه سا الى الروده فانه عرضي بالذات بزاله السبوبه وسعه حصول الروده والمادة الداته هي التي يكون محلا للصوج بالذات والعرضه هي التي يكون محلا لموج مع عوارض حارته والصوج الدائمه هي المطلوبه لذا بها والعرضه ما سعيها وكراع اني والعاده هي الموجوده الها بالذات والعرضه ما سعيها ومنها ان يكون خاصه او عامه والعلة العامه هي التي يكون حسبا العلل المختلفه كالصانع الذي هو حسي للساه والخاصه هي العلة الحقيقه كالبنا وكذلك في سائر العلوج منها ان يكون درسه او حده والوسيطه هي التي لا واسطه بينها وبين العلوول والبعده بخلافها فالعاملة الروحه كالعقوله بالبسه الى الجزوه البعده كالاجسان مع كالاملاء بالبسه الى الجزوه كما في سائر العلل ومنها ان يكون مركبه او خاصه فالمركبه كما لا يكون العلة لا ت موجوده والخاصه خلافها فالعاملة المركبه كالانسان للبيوت والخاصه كالبنا لهذا البيت وكذا في سائر قال والعرض للحادث من المادي العرضيه والعامل بذا الطرف واحده والموضوع كالمان والصفار كالرا ما هو في احد طرفيه واسباب الماهيه غراسات



الوجود والا بد للعدم في كسب وكذا في الحركه ومن العلل الجوهه ما يودي الى حمل وحلاق وصده والا عداد وبسب احد منه ومن العلل العرضيه ما يوجد قال اقول الملوع من اقسام العلل ايراد ان سور الى ساحت معلله بعض العلل ومع تنها السبا وسببها ان عدا لحادث والمادي العرضيه بالبسه الى الحادث مان دكل ان الحادث هو الموجود بعد ما لم يكن فكلون عدم سابقا على وجوده فكون عدمه مبدا له بهذا الاعتبار لكل لا يكون مبدا له بالذات بل بالعرض ومبدا له بالذات هو الفاعل ومنها ان الفاعل على الطرفين الى الوجود والعدم واحد سان دكل ان الفاعل المسلم يحتم ما سوف عليه كالنار ان كان موجودا فعدم وجود كالنار وان كان سعدم فعدم عدمي كالنار فالفاعل بالبسه الى الطرفين واحد لكن وجود الفاعل بالبسه الى طرفي العدم لكن وجود لا يوجد معلول موجوده وعدمه متعلق بعدمه ومنها ان الموضوع هو محل المسعى على الكمال كالمان وهو الى المعنى بالحال وان كان واحد علة فاعلة لسعي الكمال فان الموضوع علة قابلة لسعي لا عراض الكاملة فمثال الاول علة فاعلة لسعي الصوج الكامله فيها لكن سعي الموضوع وهو ما حل فيه مركبا عراض كملات الماني فانها بالسور مدن الصوج والحاصل ان الموضوع الذي سعي حملا للعلوج ومنها ان اضمار كالنار انما هو سبب لاحد طرفي في وجود او عدمه لا لصوره الى ماهو وحتى انه ماهو اي اضمان الى المورى ان الحمل موجودا او معدوما لان من الساب الماهو غراسات الموجود كان الوجود هو الماهو ساب الاهو بالعمل الحسي والتعقل وباعتبار الماني والصوج والسبب الوجود هو العاده والعامل ومنها ان العدم في الملك لا عله له في سبب لا عوفت ان الملك لسبب الى طرفي الوجود والعدم على السوا اما بقصاده ملك فيها لسعد عن مسبا وكالى الترجيح وعرجوح والحركه الله كما في الا ان ما ة ان يكون لعدم فيها سبب لا لعدم فيها سبب لكان سعيه بالذات وكما بها الذات لما في احتاجه فيها الى السبب فانه اذا وجد الحركه لا بد وان يوجد سبب فاذا عدم دكل السبب سمانه امي من احتاجه وكسرا بطة عدم الحركه فعدم الحركه مسند عدم بعد السبب على الوجود الذي هو سبب الوجود على دكل الوجه ومنها ان العلوج مما هو معده وهو الذي يوجب الحلول الى علة سعد وجوده عبا ومن العلل المعده ما يودي الى حمل فالحركه الى مصف المسافه الروحه الى الحركه الى المنصف معده للحركه الى المسهى ولست فاعله لها بل العامل على القطعه او العس او العاره الحركه الى المسهى بعده عن العامل والحركه الى المنصف وهما الروحه ومن العلل المعده ما يودي الى حلاف كالحركه الموجوده الى السخونه التي هي مخالفه للحركه ومن المعده ما يودي الى صد فالحركه الى يمون الموجبه الى الحركه الى السهل ومنها ان كالاعداد وحده او بعد دا فالاعداد التي يحصل العلول عقيبه كالاعداد الحسس بالسبه الى الصوره كالسانه وكالاعداد المعده كخلاف كالاعداد الظلمه بالسبه الى الهاء وكالاعداد المعده حامل السعد والضعف

ومنها ان



الشاغل بحده رسانه فلا يتحلل على مثله لا شاغله بها هف ومنها ان من العلل العرضيه ما هو معدة كان العلل العرضيه حال ما عارضي احد ضا ان توجد العلة سا وسع دكل السبي سني الحركه سبب السوء نا بالسبه الى البرد الثاني ان يكون للعلة وصف لا ربع فعال له دكل الوصف الا ربع للعلة اربعه علة بالعرض وكذا ول منها صفة قال المصدر الثاني الجواهر والاعراض وهو فصول الاول في الجواهر الممكن اما ان يكون موجودا في الموضوع وهو العرض او لا وهو الجوهر وهو ما معارق في ذاته وبعبارة هو العقل او في ذاته وهو الحس او معارن فاما ان يكون محلا وهو المادي او حالا وهو الصوره او مادكب منهما وهو الجزء الموضوع والمحل سواكسان وجودا وعدما في الجوهر في وكذا الحال والعرض وس الموضوع والعرض مباينه وصدق العرض على المحل وحال حرفيا اقول الملوع من المصدر آسع في المعنى تا وذكر فيه فصول آن الجواهر تا ني احتاجها تا ني عنه احتاج لا احتاج عرتا ني الجواهر الجوهر تا ني كما عراض الممكن اما ان يكون موجوده في موضوع وهو العرض او لا في موضوع وهو الجوهر واعلم ان المحاول عارض على احتصاص كسي ما وجب يكون لا ساب الى احدها على الاسبان الى الاجزوه الخصص الحال والمحل بكل ما هيتين حلت احدهما في الاخرى بقا بعده وان يكون لا احدهما حاجة الى الاخرى ولا لا حلت احدهما في الاخرى بقا ان لا يكون المحل مستغنيا عن الحال متقوما به بل منه او لا يكون سمعا عن ان كان آ فالحال هو الموضوع والحال هو العرض وان كان تا فالحال هو المادي والحال هو الصوره والعرض هو الصدر حان تحت المحل اذا عرفت ذلك فالجوهر هو الماهو الى اذا وجدت كان لها وجود لا في موضوع والعرض هو الماهو الى اذا وجدت كان وجودها في موضوع والمراد بالكون في الموضوع هو الكون في الاجزاء مما شاع فالكل والاصح ما رضه عنه فان لفظ كذا في كذا بعد تا لا سراك على مان محله كما يكون الشي في الزمان وفي المكان وفي الجنس وفي الواحد وفي الحركه وكون الكلي في الجزء بالعكس والخاص في العام فان لعطه في تجمعها لست بمحنى واحد فان بعض هذه كالموجود للاضافه وبعضها للاسراك وبعضها بالنظر الى شيوع والماهيه بالكليه عدم جواز لاستعمال بعد يعرف الكون في الموضوع هو رفع منهما الصفة للمعلة في المستعلة والاحتراز به عن مثل كون الفوقيه في السواد الجوهر انه في الانسان وحد سين ان يقال هذه لست بالحبر اعلى الجنس بل هي كالاحتراز به عن حمل احد الجوهر كلمات الجواهر المركبه في الدهن مثلا وهذا ان كانت حال كونها في الدهن في موضوع الصدق عليها انها وا وجدت خارج الدهن الكي وجودها في موضوع جدا وا الاعتبار الجنس الكلمه بدون اعتبار الوجود الحسي واما وا اعتبر في تحت انها موجوده في الدهن فمع ان الوجود ما لا مكان وحينئذ فكل شيء لا يكون جوهرا بل عرضا واحد الوجود لا يكون جوهرا ولا عرضا لا لاعتدا

علة له ذو ماهية بل هو المعنى بل وجوده عينه وليس له ماهية وراء الوجود كما عرفت والجوهر اما مفارق في
ذاته وفعله عن المادة بان لا يحتاج في ذاته ولا في فعله الى المادة وهو العقل او مفارق في ذاته دون فعله وهو
النفس او غير مفارق وهو اما محل لجوهر آخر او حال في جوهر آخر او مركب منهما والاول هو المادة والثاني هو الصورة
والثالث هو الجسم والموضوع والمحل سواء كانا وجوديين او عدميين يتعاكسان اي يكون المحل في جانب الوجود اعم والموضوع
مطلقا وفي جانب العدم بالعكس اي يكون عدم الموضوع اعم مطلقا من عدم المحل وكذا الحال والعرض اي يكون
الحال في جانب الوجود اعم مطلقا والعرض وفي جانب العدم بالعكس ومن الموضوع والعرض مباينة
لان الموضوع هو المحل المقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوما بنفسه فالمحل قد يكون جوهرا كالجسم بالنسبة الى الاعراض
وقد يكون عرضا كالحركة بالنسبة الى البطؤ والسرعة والحال ايضا قد يكون جوهرا كالصورة وقد يكون عرضا فيصدق
العرض على المحل والحال جزئيا اي بعض المحل عرض وبعض الحال عرض وكذا يصدق الجوهر على المحل
والحال جزئيا فان بعض المحل جوهر وبعض الحال جوهر **قال** والجوهر والعرض من ثواني
المعقولات لتوقف نسبة احدهما على وسط واختلاف الانواع بالاولوية فالمعقول اشتراكه عرضي
**اقول** اختلف العلماء في ان الجوهر هل هو جنس لما تحته او لا واختار المصنف انه ليس بجنس لما تحته
كما ان العرض ليس بجنس لما تحته من الاعراض واحتج على ذلك بوجهين الاول ان الجوهر والعرض نسبتهما الى ما تحتهما
يتوقف على وسط اي لا يمكن ان يحملا على ما تحتهما الا بوسط ولهذا احتجنا في اثبات جوهرية الهيولى والصورة
وغير ذلك وفي اثبات عرضية الكميات والكيفيات الى وسط والذي هو جنس لما تحته كل واحد
من الجوهر والعرض بجنس لما تحته وفيه نظر اذ لا نسلم انا اذا تصورنا ماهية الجوهر بحقيقته احتجنا في اثبات
الجوهرية الى وسط واحتياجنا لاثبات جوهرية الهيولى والصورة وغيرهما الى وسط انما هو بسبب عدم تعقلنا
هذه الامور بحقائقها والثاني ان ماهية الجوهر تختلف بالاولوية وعدمها ولا قدمية وعدمها فان الجواهر المجردة
اقدم في الجوهرية واولى بها من غيرها وكذا العرض مختلف بالاولوية وعدمها فان العرض القار اولى بالعرضية
من غيره وكل ماهية اشتملت فهي خارجة عن حقيقة ما تحته فلا يكون جنسا لما تحته وفيه نظر فان لا قدمية ولا اولوية انما
يتصفان بالخروج اذا كان التفاوت في المحمول نفسه واما اذا كان التفاوت في المحمول باعتبار الوجود والحلول فالجواهر المجردة
لا تكون اولى واقدم من غيرها في نفس الجوهرية فان الجواهر المجردة لا تختلفان في حقيقة الجوهرية بل اقدم واولى من
غيرها في الوجود فان الوجود للجواهر المجردة اقدم واولى فان الجواهر المجردة حيث هي مجردة اي غير متعلقة بالمادة
اولا وجودا بالاولوية على كونه لا يتوقف على شيء آخر يتوقف عليه ويتعلق بغيره ولا يكون شرط وجوده كما ان
يكون موجودا بخلاف الجواهر الاخر فانها من حيث هي جوهر كلها متوقفة بالذات الى الجسمانيات فان وجودها من حيث





هي كلها معلولة بجهة من الوجوه على موضوعات واستدل الشارح على ان الجوهر ليس بجنس لما تحته بان ما ادعاه الحكماء التي
احتجوا كان هناك ثلاثة امور الاستغناء عن الموضوع وكون الماهية علة لذلك الاستغناء والماهية التي عرضت
لها هذه العلة فالجوهر اما ان يكون نفس هذه الامور او بعضها او ما كان لا يصح ان يكون جنسا اما اذا كان الجوهر
هو الامر الاول فلان الاستغناء امر سلبي لانه عبارة عن عدم الحاجة الى الموضوع والعدمي لا يكون جنسا للانواع
المحصلة واما اذا كان هو الثاني فلان العلة من المعقولات الثانية فلا يكون جنسا للماهية المحصلة في الخارج واما
اذا كان هو الثالث فلان الماهية التي عرضت لها العلة اي عرضت لها انها علة لاستغنائها عن الموضوع مشتركة من
الامور المندرجة تحتها فلو كان مفهومها جنسا لما تحتها امتنع ان يكون مخالفة لتمام الماهية ضرورة اشتراك جميعها
في هذا الجنس لكن جاز ان يكون مخالفة لتمام الماهية بان يكون معروض هذه العلة في الجسم خصوصية كونه
جسما وفي العقل خصوصية كونه عقلا وفي النفس خصوصية كونه نفسا لان الحقائق المختلفة بالماهية جاز اشتراكها في لازم
واحد واذا كان الجوهر هو المجموع فلان المجموع لاشتماله على الجزء العدمي عدمي فلا يكون جنسا للمحصل وفيه نظر
اذ كما جاز ان يشترك الامور المختلفة بتمام الماهية في لازم واحد جاز ان تشترك الامور المتساوية في الذاتي فيه
ثم لم لا يجوز ان لا يكون جنسا بل عارضا له ان يبنى على الاحتمال **واستدل** الشارح بان الجوهر لو كان جنسا
لكان امتياز الانواع الداخلة تحته بفصول وتلك الفصول امتنع ان يكون اعراضا لان العرض لا يكون مقوما
للجوهر فيكون جواهر فيقول الجوهر على تلك الفصول ان كان قول الجنس على النوع لزم ان يكون للفصل
فصل آخر ويتسلسل وان كان قول اللازم الخارجي لا يكون الجوهر جنسا لما تحته وفيه نظر اذ المراد بقولهم الجوهر
جنس ان الجوهر جنس للانواع لا للفصول فيكون جنسا للانواع وعرضا لازما للفصول ولا امتناع في ذلك
والحق ان العرض ليس بجنس للاعراض فان العرض لا يدل على طبيعة السواد والبياض وعلى سائر
الطبائع بل يدل على ان له نسبة الى ما هو فيه وعلى انه ذات معنى بهذه النسبة وهذا معنى عرضي لا يشبه هذا
المعنى الى اكثر الاعراض مثل الكيفية والكمية والوضع فانها امور غير مفتقرة الى غيرها لكن ماهياتها تحصل بحد كونها مقولة
ولا يكون مستمدا على هذا المعنى والجنس يدل على طبيعة الاشياء وحقيقتها لا على انها نسبة بين ماهياتها والبتة واما ان الجوهر
هل هو جنس ام لا فلم يتحقق عندي ولما كان الجوهر والعرض من المقولات بالمواطاة وكان امرين عقليين فلم
يثبت كونهما ازيد على ما تحتهما لم لا يكون من المعقولات الثانية ولما كان كلاهما غير ضروري ولا بديهي
حمل الشارح كالفروع على انهما من المعقولات الثانية عند بيان ابهاما اراد ان **قال** المصنف فالمعقول اشتراكه
عرضي اي المعقول من لفظ الجوهر امر مشترك عرضي بالنسبة الى ما تحته وكذا المعقول من العرض فان المعقول من الجوهر انه
ماهية اذا وجدت يكون لا في موضوع والمعقول من العرض انه ماهية اذا وجدت يكون في موضوع وكلاهما لا ولى اشتراك



من جميع الجواهر وكلا الثاني من جميع الاعراض اشتراك العرض من عوارضها **قال** ولا تضاد بين الجواهر
ولا بينها وبين غيرها والمعقول من المضاد العدمي وقد يطلق التضاد على المعنى باعتبار آخر **اقول**
لما بين ان الجوهر من المعقولات الثانية اراد ان يشير الى احكامه فقال لا تضاد بين الجوهر وبين غيره اي لا يكون
الجوهر ضدا للجوهر ولا لغيره لان الضد سواء كان حقيقيا او مشهوريا يعرف به سواء كان على الموضوع لما عرفت في التقابل
والجوهر لا يرد على الموضوع لما عرفت في تعريفه فلا يمكن عروض الضد له لا بالنسبة الى جوهر آخر ولا بالنسبة الى غيره
وما قال من ان الفنا ضد للجوهر فباطل لان المعقول من الفناء العدمي والعدم لا يكون ضدا للشيء لان الضد لا بد وان
يكون وجوديا وقد يعرف التضاد على المحل اعم من ان يكون موضوعا او لا وح يكون بين الاعراض بعض الجواهر
ضد البعض وهو الجوهر الذي يكون في محل اعني الصورة والحاصل **ان** اذا اعتبر الموضوع في التضاد لم يكن شيء
من الجواهر ضدا لشيء وان لم يعتبر الموضوع بل المحل يكون الصورة ضد الصورة الاخرى **قال** ووحدة
المحل لا تستلزم وحدة الحال الا مع التماثل بخلاف العكس واما لا يتقارن فيه مستلزم فيه الطرفين والموضوع ومحله المتقابلات
وقد يفتقر الحال الى محل بتوسط **اقول** وحدة المحل لا تستلزم وحدة ما يحل فيه سواء كان ما يحل فيه
جوهرا او عرضا كالهيولى الواحدة التي تحل فيها الصورة الجسمية والنوعية كالجسم الواحد الذي يحل فيه السواد والحركة والحرارة
هذا اذا كان الحال مختلفا اما اذا كان متماثلا فيمتنع ان يحل متماثلان فيه وكلا يلزم رفع الاثنينية لانه ح لا امتياز بينهما
بحسب الماهية لاستوائهما فيه ولا بحسب اللوازم كذلك ولا بحسب العوارض لانهما اذا كانا في محل واحد كان نسبتهما
الى جميع ما فيه واحدة واذا لا امتياز فلا اثنينية **قوله** بخلاف العكس اي وحدة الحال تستلزم وحدة المحل للامتناع
قيام الصورة الواحدة بمادتين وقيام العرض الواحد بمحلين وذلك لانه لو قام صورة واحدة او عرض واحد بمحلين فلا
ح اما ان يقسم الى جزئين حتى قام احدهما باحد المحلين والجزء الآخر قام بالمحل الآخر فذلك مما لا نزاع فيه ولا يلزم
او لا يقسم بل الصورة الواحدة والعرض الواحد بعينه قام بكل المحلين فذلك ح لانه يوجب الامر لا باس على الوحدة
**و**قول ابي هاشم ان التاليف عرض واحد قائم بجوهرين ومنع بان ثبوت التاليف وجوهرين **و**قول بعض القدماء
ان الاضافات المتماثلة موجودة قائمة بمحلين كالجوار وكلاهما باطل لان التاليف لم يقم بمحلين وحيث هما محلان
بل قام بهما وحيث هما محل واحد بيان ذلك ان التاليف امر عقلي عرض للعقل في الجزئين وحيث هما صارا
مجموعا والجوار والاخوة انما عرض لاحد المحلين بالقياس الى الآخر وللآخر واحد فهذا ذلك غير ذلك لهذا او اخوة
هذا غير هذا واحد وذلك فانه ذلك مثله **واما** لا امتناع في تفارق الطرفين اي امتناع المحل لا يستلزم
امتناع الحال فان امتناع الجسم الى الاجزاء بحسب الوجود كالمادة والصورة او بحسب العقل كالجنس والفصل
في محل الوحدة والنقطة والاضافة ثم لا يوجب امتناع النقطة والوحدة والاضافة وكذا امتناع الحال لا يوجب





امتناع المحل فان امتناع الحال الى الاجزاء المتباينة في الوضع لا يقتضي امتناع المحل كالسواد الذي يقسم بين
الجسم والعقل فان امتناعه هذا لا اعتبار لا يوجب امتناع محله بعد امتناع الحال الى الاجزاء المتباينة الوضع يوجب
امتناع المحل كذا امتناع المحل الى اجزاء متباينة الوضع يوجب امتناع الحال فيه اذا كان حلوله فيه بالذات كحلول السواد
في الجسم لا من حيث هو جسم كحلول النقطة في الخط وحلول الخط في السطح وحلول السطح في الجسم وموضوع العرض من
جملة مشخصات العرض وذلك لان المقتضي لتشخص العرض المعين لا يكون ماهيته ولا لوازمها ولا الغير نوعه في شخصه
وغيرها اما ان يكون محله او امرا حالا في محله او امرا حالا في ذلك العرض او امرا مباينا والثالث والرابع باطلان
لانه لو كان كذلك لاستغنى عن الموضوع لانه في وجوده وتشخصه مكتف بغير الموضوع والكيف في الموضوع وتشخص
غير المحل لا يفتقر الى المحل فيستغني عنه وهو باطل فتعين ان يكون الاول او الثاني وعلى التقديرين يفتقر في تشخصه الى الموضوع فيكون له
الموضوع من جملة المشخصات واذا ثبت ان الموضوع من المشخصات العرض ثبت ان العرض لا يصح الانتقال عليه لانه
اذا كان الموضوع مشخصا له يكون مما حال موضوع مشخص لان الموضوع المبهم لا يكون من حيث هو مبهم موجودا
في الخارج فلا يكون كذلك لا انه وجود مشخص خارجيا فالعرض اذن لا يتحقق وجوده لا محل معين فلا
يصح عليه الانتقال وهذا بخلاف الجسم في احتياجه الى الحيز فان الجسم لا يحتاج في وجوده وتشخصه الى الحيز بل
يحتاج في تحيزه الى حيز غير معين فلا يمتنع الانتقال من حيز الى آخر من حيث هو موجود مشخص والحال اي
العرض قد يحل في الموضوع من غير وسط كالحركة الحالة في الجسم وقد يفتقر الى متوسط يحل العرض فيه ثم يحل ذلك المحل
في الموضوع كالسرعة القائمة بالحركة القائمة بالجسم فان السرعة تحل اولا في الحركة ثم بتوسطها تحل في الجسم لا يقال حلول
الشيء في غيره معناه حصوله في الحيز تبعا لحصول ذلك الغير فيه فذلك الغير لا بد وان يكون جوهرا لانه لو كان عرضا
لكان حصوله في الحيز تبعا لحصول غيره فيه ح لا يخ اما ان يكون ذلك الغير هو الحال الاول او غيره فان كان
الاول يلزم ان يكون حصول كل واحد منهما في الحيز تبعا لحصول الآخر فيلزم الدور وهو محال وان كان غيره يلزم
الترجيح بلا مرجح اذ ليس جعل احدهما تابعا للآخر اولى من العكس فلا بد وان يكون كل منهما قائما بمحل هو الجوهر
لانا نقول **لا** ن ان حلول الشيء في الشيء عبارة عما ذكرتم بل هو عبارة عن اختصاص احد الشيئين بالآخر
بحيث يكون الاول ناعتا والثاني منعوتا وان لم يكن ماهية وذلك الاختصاص معلوم لما يسمى الناعت حالا
والمنعوت محلا واذا ثبت ان العرض يجوز ان يحل في الموضوع بتوسط عرض آخر يحل فيه ثبت جواز قيام
العرض بالعرض **قال** ولا وجود له منفصلا لانه لا يبقى بالاستقلال بحسب البسيط وبحركة الموضوع على الحركة
المركب عن ثلاثة وارده على الساذج ولم يتم ما يشهد الحس بكذبه من التعلق وسكون المتحرك واتساع الدائرة ٥
**اقول** لما فرغ من احكام الجوهر والعرض اراد ان يشير الى تحقيق الجسم فقال الجسم الطبيعي اعني الجوهر الذي يمكن ان

ان الموجود ذو الابعاد الثلاثة اما مفرد وهو الذي لم يتألف من اجسام او مركب وهو الذي يتألف من اجسام مختلفة كالحيوان
او غير مختلفة كسرير ملا والجسم المفرد قابل للانفصال فلا يخلو اما ان يكون الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل او لا
وعلى التقديرين اما متناهية او غير متناهية فهذه اربع احتمالات أ كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى متناهية
وهو مذهب بعض القدماء واكثر المتكلمين من المحدثين ب كونه مؤلفا من اجزاء لا تتجزى غير متناهية وهو مذهب
قوم من القدماء والنظام ويحكى المقولة الثالثة كونه غير مؤلف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات متناهية
وهو ما ذهب اليه محمد الشهرستاني والرابع كونه غير مؤلف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات غير متناهية
وهو مذهب جمهور الحكماء واحتج المص قدس سره على ابطال المذهب أ ولما كان بطلان المذهب أ انما هو ببطلان الجزء
الذي لا يتجزى قصد اثباته فقال لا وجود لوضعي لا يتجزى بالاستقلال والوضعي المشار اليه بالحس الذي لا يتجزى
لا يخلو اما ان يكون مستقلا وهو الجزء الذي لا يتجزى او غير مستقل هو النقطة واحتج على نفي الجزء الذي لا يتجزى
بوجوه أ اذا وقع جزء بين جزئين تلاقى الثلاثة فلا يخلو اما ان يحجب الوسط الطرفين عن التماس اولا والثاني
يوجب التداخل وهو ح والاول يقتضي الانقسام ب لو فرضنا مركبا من ثلاثة اجزاء على الولاء ووضعنا على كل
من طرفيه جزءا وتحرك الجزآن اللذان الموضوعان على طرفيه على السواء في السرعة والبطء وكان ابتداؤهما معا فلابد ان
يتلاقيا فيلزم الانقسام لان يكون نصف كل واحد منهما على نصف الطرف والنصف الآخر على نصف المتوسط
فيلزم انقسام الكل ج لو فرضنا مركبا من اربعة اجزاء على الولاء ووضعنا فوق احد طرفيه جزءا وتحت طرفه الآخر
جزءا وتحركا على التبادل كل منهما على السواء فاذا وصل الخط متحاذيا بالضرورة وموضع المحاذاة لابد وان
يكون بين الثاني والثالث والا لكانا متساويين في الحركة بعينه واتحد عنها والقطع الثاني والثالث و
تلاقي الجزء على من الجزء ارادوا ان يتلاقيا ... ما يشهد الحس بكذبه وهذا الوجه مبني
الفلك ... ان الجزء القريب من مركز الرحى عند حركة الجزء البعيد وقطعه مسافة مساوية لجزء لا يخلو اما ان
يتحرك جزءا او اقل او لا يتحرك و أ يوجب ان يكون حركة الجزء القريب مساوية لحركة الجزء البعيد في السرعة والبطء وهو
ح بالضرورة وب يوجب انقسام الجزء وهو خلاف مذهبهم وج يقتضي تفكك الرحى وهذا مما يشهد الحس بكذبه
سكون المتحرك ... ان الفرس الشديد الحركة من اول النهار الى ... لا يخلو اما ان يتحرك عند حركة الشمس وقطعها
مسافة مساوية لجزء او اقل او يسكن والاول يوجب ان يكون حركة الشمس مساوية لحركة الفرس وهو ح
بالضرورة والثاني يوجب الانقسام وهو مناقض لمذهبهم والثالث يوجب سكون المتحرك وهذا ايضا مما يشهد
الحس بكذبه ... ان الدائرة المنطقة ان تلاقت اجزاؤها بظواهرها وبواطنها ثبت
الدائرة المنطقة وهو ح وان تلاقت بواطنها فقط لزم الانقسام ... الدائرة وقالوا ... على هذا

تحقق



تحقق الدائرة وهو ممنوع فقد انهم ... الدائرة وقالوا ... في الدائرة وذلك لان الدائرة الحسية ...
ليست بدائرة حقيقية والنقطة عرض قائم بالمستقيم باعتبار التناهي والحركة لا وجود لها في
الحال ولا يلزم نفيها مطلقا والآن لا تحقق له خارجا وله تركب الحركة مما لا يتجزى لم يكن موجودا **اقول**
لما بين ... اصحاب المذهب الاول ارادوا ان يشير الى اجوبته فمنع بعضها ... ان النقطة موجودة لانها طرف
الخط الموجود وطرف الموجود موجود فهي اما ان تكون جوهرا او عرضا فان كانت جوهرا فهي ... على المط
وان كانت عرضا فمحلها لا ينقسم ولا يلزم انقسام النقطة لان الحال في المنقسم منقسم وان ... ذاتي محلها ...
... الجواب ان النقطة عرض والتناهي محلها لا يقتضي انقسامها لان الحال ... انما ... ان كان حلوله
في المحل من حيث هو منقسم اما اذا كان حلوله في المحل لا من حيث هو منقسم فلا يلزم وانقسام المحل ... والنقطة حالة في
الخط من حيث انه لا ينقسم لانها حالة فيه من حيث التناهي ولا انقطاع والخط من حيث التناهي ولا انقطاع غير منقسم فلا يلزم
من انقسام الخط انقسام النقطة **مسـ** الحركة انه ان الحركة لا وجود لها في الحال وذلك لانها موجودة في خارج فلو لم
تكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود اصلا لان الماضي والمستقبل معدومان وح لا يخلو اما ان يكون منقسمة او غير منقسمة
و ... ولا يلزم ... احدهما على ... بالوجود فلا تكون الحركة في الحال موجودة حتى ... فان المسافة
التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة ولا يلزم والا لزم انقسام الحركة لان الحركة في احد الجزئين جزء الحركة في
الجزئين واذا كانت المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المط **مسـ**
الجواب **ان** الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم نفيها في الحال نفيها مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل معدومان
قلنا لا نسلم ان الماضي والمستقبل معدومان مطلقا بل يكونان معدومين في الحال ولا يلزم والعدم في الحال
العدم مطلقا **مسـ** الحجة الثالثة ان الآن موجود لان الزمان موجود فلو لم يكن الآن موجودا لم يكن للزمان
وجود اصلا لان الماضي والمستقبل معدومان وكان غير منقسم ولا يلزم ان يكون بعض اجزائه معدوما على النقض فلا
يكون الآن ... موجودا حقا واذا كان الآن موجودا غير منقسم فالحركة المطابقة له ... غير منقسم والمسافة
المطابقة لها ايضا غير منقسمة فيلزم الجزء **مسـ** الجواب **ان** الآن غير موجود في الخارج ولا يلزم من نفيه نفي الزمان
مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل غير موجودين قلنا لا يلزم من نفيهما في الحال نفيهما مطلقا ولما اجاب
عن حججهم ذكر حجة على امتناع تركب الحركة مما لا يتجزى **مسـ** لو كانت الحركة مركبة مما لا يتجزى لم يكن موجودة
والتالي ظاهر فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الحركة لو كانت مركبة من اجزاء لا يتجزى فالمتحرك من جزء الى جزء لا يخلو
اما ان يتصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول او حال كونه في الجزء الثاني وهو ظاهر ...
الحركة قد انتهت ... ولا واسطة بين آ و ب فيمتنع ان يتصف بالحركة فلا يوجد الحركة **قال** والعاقل



بعدم تناهي الاجزاء يلزمه ما يعدل النقض بوجود المؤلف مما يتناهى وبعدم لحوق السريع البطيء الماشي **اقول**
لما فرغ من ابطال المذهب أ شرع في ابطال المذهب ب وهو كون الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى غير متناهية فقال والقائل
بعدم تناهي الاجزاء يلزمه ما يعدل النقض بوجود المؤلف مما يتناهى اي كل ما لزم المذهب الاول يلزم هذا المذهب
فان الحجج المذكورة تدل على بطلان الجزء الذي لا يتجزى سواء كانت متناهية العدد او غير متناهية العدد ويلزم هذا المذهب
النقض الذي يلزم المذهب أ وهو النقض بوجود جسم مؤلف من اجزاء متناهية فانه يمكن ان يوجد آحاد متناهية
من الاجزاء اذا انضم بعضها الى بعض يحصل الاتحاد التي يلتقي فلا يخلو اما ان يزداد الحجم بازدياد الجزء الثالث اولا وح يوجب
التداخل لاجزاء الاول وح يمكن ان يضم الاجزاء بعضها الى البعض حتى يحصل حجم يكون كل جزء منه يحصل حجم مؤلف
من اجزاء متناهية فيلزم بطلان القول بان كل جسم مؤلف من اجزاء غير متناهية والى **هذا** اشار بقوله يلزمه ما يعدل النقض
بوجود المؤلف مما يتناهى قوله وبعدم في النقض ... البات اي لو ارادوا ان ينفي انه لا يمكن ان يوجد حجم
متناهي من اجزاء متناهية بناء على ان ... بان يقول نسبة هذا الحجم والاجزاء المتناهية الى الحجم المتناهي
المتألف من اجزاء غير متناهية ... الى ... كنسبة المؤلف الى المؤلف كنسبة الاحاد الى الاحاد لان
ازدياد الحجم بحسب ازدياد العظم والتأليف فيكون نسبة الاحاد المتناهية الى الاحاد الغير المتناهية نسبة متناهية
الى متناهية حتى قسمين ... والاجسام متألفة من اجزاء غير متناهية ... وهذا النقض انما يتم
اذا ثبت امتناع لا تناهي الابعاد **قال** ويلزم عدم لحوق السريع البطيء وان لا يقطع المتحرك
المسافة في زمان متناه والضرورة قضت ببطلان الطفرة والتداخل **اقول** ... في
ابطال المذهب ب ثم اشار الى ما يلزم والمحالات منه ان الجسم لو كان مركبا من اجزاء غير متناهية بالفعل
لم يلحق الجسم السريع الحركة الجسم البطيء الحركة قط والتالي باطل بالضرورة بيان الملازمة ان الجسم السريع الحركة
اذا ابتدأ بالحركة بعد اخذ البطيء الحركة فيها فاذا قطع السريع جزءا قطع البطيء جزءا او اقل ... وح
ح لان البطء ليس لاجل تخلل السكنات وح يجب لا تناهي على تقدير عدم تناهي الاجزاء ان لا يلحق السريع البطيء
وهذا لو تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى بالفعل غير متناهية لزم ان لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه
والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الجسم لو تركب من اجزاء غير متناهية بالفعل فالمتحرك اذا اراد ان يقطع
مسافة احتاج الى ان يقطع نصفها وقبل ذلك نصفها واحتاج في زمان متناه الى ان يقطع ... فلابد ان يقطع
ان لا يقطع المسافة ابدا والقائلون بالمذهب ب دفعوا هذا بوجهين عند كلام النظام بانكار الطفرة بان قالوا
السريع يطفر حتى يحصل في بعد اكثر فيلحق البطيء والمتحرك اذا اراد ان يقطع مسافة ذات اجزاء غير متناهية
يطفر حتى يحصل في بعد اكثر وغير ان يقطع ... حتى يلزم ان لا يقطع في زمان متناه ... بالتداخل

بالتداخل



بارتكاب التداخل بان قالوا الاجزاء المتكثرة متداخلة بحيث يكون حجمها واحدا فلا يكون ازدياد المقدار بحسب
ازدياد الاجزاء فلا يلزم ان يكون نسبة المؤلف الى المؤلف نسبة الاجزاء الى الاجزاء والضرورة قضت
ببطلان الطفرة والتداخل اشار الى رد ما ارتكبوا من الطفرة والتداخل **قال** والقسمة بانواعها
تحدث اثنينية مساوية طباع كل واحد منهما طباع الجميع وامتناع الانفكاك لعارض لا يقتضي امتناع الذاتي فقد
ثبت ان الجسم شيء واحد متصل قابل الانقسام الى ما لا يتناهى **اقول** لما فرغ من ابطال المذهب
أ و ب اراد ان يشير الى بطلان المذهب المنسوب الى ديمقراطيس وهو ان الاجسام المشاهدة ليست بسائط
بل انما هي مؤلفة من بسائط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة وتألف البسائط انما يكون بالتماس والتجاور
فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم بالفك اصلا ويقسم بالوهم **مسـ** الجواب ان القسمة بانواعها اي
القسمة الوهمية والواقعة بسبب اختلاف عرضين قارين كما في البلقة او مضافين كاختلاف محاذاة شيئين
او محاذاتين تحدث في المقسوم اثنينية مساوية طباع كل واحد من الاثنين طباع الآخر وطباع الجملة وطباع
الخارج الموافق في النوع ويلزم ان يصح من كل اثنين منها ما يصح من اثنين آخرين فيصح ان يكون من المتماسين من
الاتصال الواقع للقسمة الانفكاكية ما يصح من المنفصلين ويصح من المنفصلين من الانفكاك الواقع للاتحاد
كالاتصال ما يصح من المتماسين فيصح فيلزم صحة انفكاك الانفكاك في كل من تلك البسائط فان قيل
لم لا يجوز ان يمنع تلك البسائط عن قبول الانفكاك الانفكاك لعارض مانع عن القسمة الانفكاكية **اجيب**
بان امتناع قبول القسمة بحسب العارض لا يستلزم امتناع قبول القسمة بحسب الذات وكلامنا في الامتناع
الامتناع فان قيل هذا الجواب انما يستقيم على تقدير ان يكون تلك البسائط متشابهة الطبع كما هو
مذهب ديمقراطيس واما على تقدير ان يكون تلك البسائط مختلفة الطبع فلا يستقيم هذا الجواب فكيف
يكون الجواب على هذا التقدير **اجيب** بان الامتداد من حيث هو امتداد طبيعة محصلة نوعية فلا تختلف
مقتضياتها لاجل الافراد فامتداد البسيط الواحد الذي لا ينقسم وهما لا فكا كامتداد المجموع الحاصل من ذلك البسيط
ومن بسيط آخر يجاوره فيقتضي كل منهما ما يقتضيه الآخر ويلزم المط واذا ثبت ان الجسم لا يكون مؤلفا من اجزاء بالفعل
غير متجزية سواء كانت متناهية او غير متناهية ثبت ان الجسم شيء واحد متصل قابل للانقسام الى ما لا يتناهى **قال**
ولا يقتضي ثبوت ما لا يتناهى سوى الحجم لاستحالة التسلسل ووجود ما لا يتناهى **اقول** ذهبت طائفة
من القدماء الى ان الهيولى الاولى الحاملة لجميع الصور هو الحجم وهو الجوهر البسيط الذي لا تركيب فيه عندهم ويوجد في
الوجود من حيث هو حجم يسمى جسما ومن حيث قبوله للصور يسمى هيولى ولا اتصال ولا انفصال عرضان
متعاقبان على الحجم وذلك الحجم في ذاته ليس بمتصل ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال

ل

وذهب طائفة الى ان الهيولى الاولى هي بسائط الجسم وهي مبدأ الاتصال الذي هو للابعاد الثلاث فيكون جسما والجسم في
الحقيقة مركب من الهيولى ومن الاتصال القابل للابعاد الثلاث وهو مذهب المشائين واختاره الشيخ
الرئيس ابو علي والمتقدمون اختاروا المذهب الاول فقالوا لا معنى لاتصال الجسم وقبوله الانفصال الى غير النهاية سوى
ما في سوى الجسم الى سوى ما فيه فيكون جزء الجسم والجسم مركب منه ومن غيره لا انه لو انقضى ذلك سوى ما فيه سوى ما
الجسم بل الى الشيء او جوهر مواد لا نهاية والثاني يقتضي بيان الملازمة ان الجسم المتصل الواحد له مادة واحدة فاذا
قسمناه انفصالا ان يبقى المادة على حدتها بالصورة فيحصل لكل جزء مادة فان كانت مادة كل جسم حادثة
بعد القسمة لزم الشيء لان كل حادث عندهم لا بد له من مادة وان كانت موجودة قبل القسمة لزم وجود مواد لا
نهاية لها بحسب قبول الانقسامات ... قال او نقول الوحدة الشخصية والصورة الذي قابلها
لا ينفصلان فلان لا بعد تحققها المستفاد من الصورة ... نقول مادة كل جزء ... وجب الذات ووحدتها المستفاد
والصورة الحادثة بحدوث الجسم فلا يستدعي مادة اخرى لان حدوث وحدة الطارية على المادة بسبب الصورة مبدأ
ذات المادة الموجودة فلا يلزم الشيء واحتج الشيخ الرئيس على ان الجسم ليس بسيطا مطلقا بل مركب من الهيولى والصورة
بان الجسم متصل في نفسه قابل للانفصال والانفصال ... لا الاتصال ولا الانفصال والاتصال نفسه لا يكون فيه قوة
الانفصال والاتصال لان الشيء لا يقبل نفسه ولا ما ينافيه فلا بد من شيء آخر غير الاتصال فيه الانفصال وهو الهيولى
وقد اعترض صاحب الاشراق على هذه الحجة بوجوه آ انا لا نسلم ان للجسم اتصالا في نفسه غير الاتصال
الذي هو من عوارض الكم وهو ممنوع وما قيل من ان الشمعة تبدل مقاديرها وتبقى اتصالها فيكون لها في نفسها اتصال
غير الاتصال الذي هو من عوارض الكم غير مسلم فان الشمعة الطويلة اذا جعلت مستديرة يجتمع فيها اجزاء كانت مربعة
والمستديرة اذا طولت ... كانت متصلة فالاتصال آية ... الثاني ان الاتصال الموجود
في الجسم هو الاتصال الذي يقابله الانفصال وهو عرض والقابل له هو الجسم وكيف لا يكون عرضا وهو يحدث
ويبطل في بقاء ماهية الجسم فان كان فيه ... لا اتصال اتصال آخر جوهري فلعله بل انه نقول ان الجسم
لا غير ولا يمكن ان يقولوا انه لا شيء من الاتصال فان الذي يقابله الانفصال هو العارض لا الجوهري
الثالث لانه اما ان يعني بالاتصال ما لا يتصور ان يحتمل الاشياء المشتركة وهو اعراض يقابله الانفصال و لا
يصلح ان يكون جزءا لا وجب جوهري محض واما ان يعني به ما ... يكون بين اشياء ... وهو في الجسم
يكون اصطلاحا خارجا عن ماهية الكافة وهو الامتداد ولا يكون الانفصال ... بل ذلك الامتداد هو الجسم
وهو القابل للانفصال والاتصال الذي يقابله والقائل ان يقول على الوجه آ ان الاتصال الذي
هو من اجزاء الجسم هو الامتداد ... الامتداد الوجداني في النسبة ... يدل على معاهرته

للمقادير



للمقادير واما قوله ان الشمعة الطويلة اذا جعلت مستديرة تجمع فيها اجزاء كانت متفرقة فحقا لان الشمعة لا تكون فيها اجزاء
بالفعل حتى صارت مجتمعة بالاستدارة بل الشمعة لها امتداد وحداني باق ما لم يطرأ عليها التفرق مع تبدل
المقادير حال عدم التفرق فالشيء عند عدم التفرق غير الزائل عند عدمه وعلى الوجه الثاني ان نختار ان
للجسم اتصالا آخر جوهرا غير الاتصال العرضي وهو جوهري واما قوله انه هو الجسم لا غير فلانا لا نكون هو الجسم
بل الجسم مركب منه ومن غيره لان الجسم قد يكون لا اتصال وماله في الاتصال شيء بعينه بعد طريان الانفصال و
هو الامتداد والجوهري الوحداني لا يبقى بعد طريان الانفصال بل عند ... وجد امتدادان آخران فلا يكون
قابلا للانفصال فهو لا يكون بعينه باقيا ومرتفعا فلا بد في الجسم من شيء آخر غير هذا الامتداد وهو الهيولى ل
فان قيل الهيولى الواحدة ايضا لا تبقى بعد طريان الانفصال وحدتها لان اجزاءها فلا يكون فيه قوة
الانفصال قلنا ان الهيولى من حيث هي قابلة للانفصال لا من حيث هي واحدة فقوة الانفصال
في الهيولى من حيث هي لا في الهيولى من حيث هي واحدة فان قيل لم لا يجوز ان يكون الامتداد ايضا من
حيث هو قابل للانفصال لا من حيث هو واحد قلنا لان الوحدة والتعدد للامتداد ذاتيات
وللهيولى بالعرض فيجب ان يطرأ الانفصال على الامتداد الواحد ويبقى ذات ذلك الامتداد لانه اذا طرأ
الانفصال زال الوحدة اللازمة لذلك الامتداد فيرتفع ذات الامتداد فيه فيجب ارتفاع ... بخلاف الهيولى
فانه اذا طرأ الانفصال فزال وحدتها الوضعية لم يرتفع ذات الهيولى بل عرض لها التعدد واما لم يرتفع ذات
الهيولى بارتفاع الوحدة لان الوحدة ليست بلازمة لها وعلى الثالث انا نعني بالاتصال غير ما يعقل
من الشيئين وهو الامتداد ... والاتصال لا يكون مقابلا له ... الاتصال كما يكون مقابلا للانفصال ل
المعقول من الامرين يكون مقابلا للاتصال الجوهري الذي هو الامتداد فالانفصال الذي يكون
مقابلا للامتداد هو رفع ذلك الامتداد عما من شأنه ان يكون له ذلك الامتداد اعني الهيولى ورفع
ذلك الامتداد عما من شأنه ان يكون له ذلك الامتداد اعني الهيولى فيرفع ذلك الامتداد عنها يستلزم حدوث
امتدادين آخرين واما قوله الامتداد هو الجسم وهو قابل للانفصال والاتصال فقد عرفت ما فيه قال
ولكل جسم مكان طبيعي يطلبه عند الخروج على اقرب الطرق ولو تعدد اشتق ومكان المركب مكان الغالب
او ما اتفق وجوده فيه وكذا الشكل والطبيعي هو الكرة اقول لما فرغ من بيان
حقيقة الجسم اراد ان يشير الى بعض احواله الكلية واما خص المكان والشكل بالذكر لان المكان يختلف
الاجسام والشكل ... وسائر الاحوال ... فلكل
جسم سواء كان بسيطا او مركبا مكان طبيعي لانه ... لو خلي وطبعه ولم يعرض له من خارج ما يخرجه



لم يكن له بد من مكان معين يطلبه عند الخروج عنه على اقرب الطرق وهذا هو المراد بكونه طبيعيا واما جعل الحكم كليا
لان مذهبه ان المكان هو البعد والسطح كما سيجيء فيكون على هذا لكل جسم في مكان حتى المحدد للجهات ولا
يجوز ان يكون المكان الطبيعي لكل جسم الا واحدا لانه لو تعدد المكان الطبيعي لزم ان لا يكون المكان الطبيعي
مكانا طبيعيا واشار بقوله فلو تعدد اشتق الى الملازمة والثاني يقتضي بيان الملازمة انه لو تعدد فلو خلي الجسم
وطباعه فلا يخلو اما ان يحصل في احدهما او لا فان كان ... لم يكن طبيعيا وان حصل في احدهما فلا يخلو
اما ان يكون حاصلا في الاجزاء اولا والثاني باطل لان يكون جسم واحد في مكانين وهو من الاستحالة بالضرورة
... لانه اما ان يطلب الاجزاء او لا فان كان الاول هو الطبيعي لا الآخر وان كان الثاني فبالعكس والمركب ان
غلب احد اجزائه فمكانه مكان الغالب من اجزائه وان لم يغلب احد اجزائه فان كان فيه الاجزاء التي امكنها
في جهة واحدة وهي الغالبة على اجزائه فمكانه هو ما يقتضيه الغالب ... وان لم يغلب
اجزاء هذه الصورة فمكانه هو الذي اتفق وجوده فيه اذ لو كان في ... واحد ... لا مخصص ... الاركان
وذلك تخصيص من غير مخصص قوله وكذا الشكل اي لكل جسم شكل طبيعي على الوجه الذي ذكر والشكل هيئة ما احاط
به حد او حدود من جهة الاحاطة والشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة لان المقتضي لشكله هو الطبيعة وهي واحدة
وقابله هو الجسم البسيط وهو ايضا واحد وتأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون مختلفا فيجب ان يكون
كرة ولو لا الاختلاف ... والاضلاع لاشكال المركبات لانها تختلف بحسب اختلاف التركيب الحاصل والمقتضي
عمم الحكم بالنسبة الى جميع الاجسام فقال الكل الطبيعي هو الكرة اذ لا يجوز ان يكون الشكل الطبيعي للمركب غير الكرة
قال والمعقول من الاول البعد فان الامارات تساعد عليه واعلم ان البعد ضربان ملاق
للمادة وهو الحال في الجسم والقائم بها ومنه مفارق ... ولا فيها ... ينطبق
على بعد المتمكن ويتحد به ولا امتناع لخلوه عن المادة ولو كان المكان سطحا لتصادف الاحكام والمرتفع المكان
اقول المكان موجود لانه يشار اليه ... وكل ما هو كذلك فهو موجود وهو لا يكون
جزء الجسم ولا حالا فيه لانه ينتقل منه الجسم وينتقل بالحركة عنه واليه وكل ما هو كذلك لا يكون جزءا للجسم ولا حالا فيه
اما السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي او بعد يساوي البعد الذي في الجسم ويشغله
بالحصول فيه واختار المصنف ان المعقول من المكان البعد فان الامارات تساعد ان المكان هو البعد
فان الناس كلهم يحكمون ان الماء فيما بين اطراف الاناء وان الماء يزول ويفارق ويحصل الهواء في ذلك البعد
بعينه ... الماء ... من الاجسام ... موجود في الاناء ... ان يكون البعد الثابت بين
اطرافه موجودا وذلك ... يوجد عند ما يكون هذا موجودا ... الجسم في مكان ليس سطحا بل ...

وكيت



وكيت يجب ان يكون مادة الجسم بعينه مساويا له فيكون بعدا ولان المكان مساو للمتمكن ذو ثلاثة اقطار فالمكان
ذو ثلاثة اقطار وايضا ان الناس كلهم يقولون المكان قد يكون فارغا وقد يكون ممتلئا ولا يقولون ان السطح
يكون فارغا ويكون ممتلئا قوله واعلم ان البعد ضربان ملاق ومفارق ... ولا امتناع لخلوه عن المادة جواب
عن دليل للقائلين بان المكان هو السطح على ان المكان ليس بعدا تقرير الدليل ان المكان لو كان هو البعد
فذلك البعد لا يخلو اما ان يكون موجودا مع البعد الذي للجسم المحوي او لا يكون موجودا فان لم يكن موجودا معه
فلزم ان لا يكون مع المتمكن في المكان لان المكان هو هذا البعد الذي لم يكن موجودا مع المتمكن وان كان
موجودا فلا يخلو اما ان يكون له وجود غير وجود بعد المحوي او لا يكون له وجود غيره بل يتحد ... فان
كان الثاني فليس هناك بعد الا بعد الجسم المحوي وكذلك اذا حصل جسم آخر لا يكون هناك بعد الا بعد ذلك الجسم الآخر
فلا يكون البعد الذي فرضناه مكانا موجودا وان كان الاول فهناك بعدان احدهما بعد بين اطراف الحاوي وهو مكان
وبعد آخر في المتمكن وهو ايضا بين اطراف الحاوي ... البعد الذي ...
هو انه بعد الآخر المتصل منها الذي يقبل ... الواحد المساوي له فكل ما بين هذه الاطراف وهذه الاطراف هو
هذا البعد الذي بين الاطراف فكل ما هو هذا البعد الذي بين الاطراف المحدودة فهو لا محالة واحد ... فيكون
كل ما بين هذه الاطراف وهذه الاطراف بعدا شخصيا واحدا ليس بعدا او بعدا آخر واذا كان كذلك لم يكن بين هذه
الاطراف وهذه الاطراف بعد للجسم وبعد آخر لكن البعد الذي للجسم بين الاطراف موجود والبعد الآخر ليس بموجود ...
الجواب ان البعد ينقسم الى قسمين بعد قائم بالمادة ملاق لها وبعد غير ملاق للمادة بل مفارق عنها ويقال للاول اعني
البعد القائم بالمادة انه مساو له اعني بعدا آخر مفارقا للمادة ومساو له فلا يخفى امتناع التداخل بين هذين
البعدين الملاقيين للمادة والثاني اعني البعد المجرد الذي لا يقوم بالمادة يحل فيه الاجسام ويلاقيها بحلولها وتداخلها
بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به وهو مكان الجسم الذي يداخله ولا امتناع في تداخل مثل هذا البعد ببعد الجسم
المتمكن لخلوه عن المادة وفي هذا الجواب نظر لانا لا نسلم ان ... الا لامتناع التداخل لا
بسبب الهيولى ولا بحسب الصورة ولا غيرها فان الصورة والاعراض لو لم يكن ... البعد موجودا لكان
ممتنعا التداخل الهيولى لو لم يكن ذات وصح ان يتصور فيها امتناع التداخل وعندكم ... امتناع
عن التداخل العرض بسبب البعد الذي يعرض لها فيعرض بسبب المحوي ولا امتناع فيكون استعداد الهيولى لا
يحمل عليها امتناع التداخل الا انها ... البعد والبعد هو السبب في حمل هذا عليها قوله ولو كان المكان سطحا
لتصادف الاحكام هذا دليل على ان المكان ليس سطح الحاوي تقريره لو كان المكان هو السطح الباطن
للجسم الحاوي لتصادف احكام الجسم الواحد في حالة واحدة والتالي باطل بيان الملازمة ان المكان لو كان سطحا

على السطح الذى يلى ان يكون الطائر الواقف فى الهواء الذى يسدل على المكان ساكنا حيث كان معا لان الحركة حق عارضة
سطح الى سطح اخر والطائر على حد سواء يسدل الهواء عليه. يكون معارضا مرسطح الى سطح آخر فيكون متحركا وساكنا
ساكنا لانه واقف وعلى ان يزول. الحركة حق ان يسمى المحرك مرسطح الى سطح لان عارض للمحرك
سطح ومتصل بسطح آخر فعلى هذا يمكن السكون بالمسافة الى الطائر والحركة بالنسبة الى مكانه فلا يكون جميعا واحد
حيث كان معا واعلم ان الزول لا يعاد يسدد على ان يكون كل جسم فى مكان والزول بالسطح يسدد على
ان يكون مرالجسم لا المكان له والماء يسوله وليس المكان حيث ان العلماء والعقلاء يحكم الاحتياج كل
جسم الى مكان فيكون الزول لا لاحد مطلقا بل للحكم بالعوض؛ قال — هذا المكان لا يصح على الحاكم
على ساعل ولا لصاعد بحركة المعاوق حركة عدد عدد وعرض معاوق اهل سمه رماسها اول —
العالمون بان المكان هو البعد على مد طرح من حيث ان يكون بهذا البعد سن فارغا عالما له ولا يخلى
عن مالى عدد مقدر مالى الاجسام ومع ولا يحل فى كل مقدر الا ان يكون بعد البعد حتى الناس وجوا صحيا ساكنا او
احدا رالمة المدحف كالاول والاصح على بطلان الارجف الثانى فعال هذا المكان لا يصح على الحاكم الى
ساعل لانه لو صح جلده من ساعل لساعد حركة الجسم الذى له معاوق حركة الجسم الذى لا يكون له معاوق
والثانى باطل اما الملازمة فلانه لو صح ساعل بعد مقدر معاوقه وجب ان كل ساكن ساعد الى حركة
فيها رض كان فيطعها السبع وكل ما كانت اعلطا كان قطعها اسطا واسهله لانه لا فرق على معاوقه الواقع
الحارق والجرعة عان الرفق يسدد لا محال على الواقع الحارق والعلط كلاوقه الرفق والعلط خلف سا
الرماك والعصان فحكما داد العلط راحب المعاوقه وكلما راحب المعاوقه راد العلط فكل الحق خلف
كرعة وبطوءة نعت احتياط المعاوقه اداعوف وكل فصول لا سبب الحال ما داد الحق الجسم فرعوه ملا
تحاما ان يعطو ما حركة فى رمان اما لا فى رمان والتالى باطل. سطح النعس والماء فصل مطعه الكل فصل الاول
فلو وصلنا ان يحرك كل سلك الجسم فى حلقا معاوق ساعدى عدد له مصاعفه مساوقه الحلا الذى فى قدا حركه
كاول فلا بد وان يكون سلك الحركة اعلطا فحكم برمان اكبر يكون لرمان الحركة كاولى نسبه الى رمان حركة
فى الحلا المعاوق ولكن سلك النعس ملا علو وصلنا ان يحرك كل سلك الجسم سلك العود فى ملا نسبه معاوقه الى
معاوقه الملا الاول نسبه رمان حركة الحلا الى رمان حركة المعاوق الاول فيكون رمان حركة المعاوق الثانى
على رمان فتح المعاوق فيكون حركة المعاوق بحركة غير المعاوق وقد اعترض على هذا بانا نلا
ان يكون حركة المعاوق حركة عدم المعاوق وقد اجيب بان لو كان لا يحصل الحركة لا لازمان لا حامل
الحامل لا لازمان حركة عدم المعاوق فى رمان ما نسبه المعاوق فيكون رمان كل الرمان اكبر ولا يكون الرمان كله نازلا الحاق





حتى يلزم ان يكون رمان المعاوق الذى يكون نسبه معاوقه الى معاوقه الاول اصغر رمان المعاوق
الاول ونلزم محاله ان يكون سلم رمان عدم المعاوقه وذلك ان حال الحركة سنبها لا يسدد على سبا والزمان
اصلا لان الحركة مسح ان يوجد الا على حدة تاما والمرعة والبطء فى معرفة عرضتين ورمانا وجودا لا يسدد على
سبا اصلا فاسد عا الحركة الزمان اما نحب المرعة والبطء واحلاف المرعة والبطء نسبة الحركة الغلظ والعصرة
اما وجب احتلا والمعاوقه فلو لم يكن المعاوقه لكان الغلظ اولا سر بعضى ان يحرك على اسرع حد اسرع ما
وكل الحد ولو كان كذلك لكانت الحركة لا فى رمان فلو وصاحصا عدم المعاوق نلزم ان يكون حركة رمان
سبه ان سطح نصف المساقه فصل سطح كلها وان لا يكون فى رمان نسبه اسرعد بالمعاوق وهى محاله لا على الدالة على
اسباع الكلا اما عامه لاحتياج العرم الملاقى لا تيح اما ان لا سبا او يكون سبا وآسطح لا سه قابل لا لزمان لا يعضى
والسابل والالتماسا واحد وكل ما هو قابل لما لا يكون لا سابل جمو كما وجه معاوق بطرحه فيكون متصلا
فيكون سعد راو المعد لرسيح ان يوجد على المالح لان طعه ان كان سعه على المالح شف وجد كان
سعه نفس الكل لان سعد ار الجمع يحصل ان يوجد دون المالح وان كان محاذ اسح ان يوجد دون
المالح ما حصال ان يوجد المعد لرعى المالح فيكون ملاقيا لها وقد فرض كذلك هذا خلف فصل ان سعد له الجسم
مخالف لمعد له المكانى برحب الجسم لان المعد له الجسمانى يحاج الى المعد له المكانى وعرعكس لا سباع الدور
وتح حار اسعة التاسع المالى دون الاول والحاد ان المعد له يسمى سلك الحلا والسبع والجمع المعلم
وكل واحد منها طبوعه عه محصلة خلف ما ذكر ناحب فيها دون المصول اول كل المصول يحصلها محاحا
الى سبى المحصل بالمصول سنسهل المصول جمانها وقد اراد ان المحصل ما ذكر ناحب كما ذكر ان كل محصل يحصل
المحصول ما ذكره لا يحصل فيها ما لا لسان ولا لطبى مبادى وسعل وما عدا هما عرضان —
اول — لان الجسم ما سبه للمكان ولبدا اسه احد هما لا جواسار بعد الزراع وكل المكان الى كل الجسم
دوف الامداد الحاصل به ما حد الاسار ولسه معصولا بها لو كان سبه معصولا بها وصل المحرك الى ما عوض
لها وقد سبا الحرك من المحرك وما بعد لى على ما ان سال اسار يحرك سعد الى الجسم فكذا الجسم فقد اراد المعصولا وان كان
يحرك على الجسم فى اصل هو الجسم لانها الجسم حان فصل المعصولا عرجاصه عاسه يحرك فى الجسم لانه اول
احد ما ان الحركة فى الشى المعصولا اما عن حد اول الجسم وحد الجسمان كاولان والشى الذى وقع فيه الحركة هو
المساقه لا الجسم والجسم مردوات الاوضاع لانها معصود لانها معصود لا محصولا به وكل ما هو معصود المحرك ما محصولا
فيه فهو وضع لان المحرك لا يعصد الا وضع له ولان الجسم سار انها سبا رسته وكل سار انها سبا رسته





فهو وضع قوله لتحصيل فيها سار الى الحراب وحل عود روحته ان حال لا تح ان كل ما هو معصود المحرك
نحب ان يكون موجودا ما ان السابق معصود ما محركة لتحصيل فيه لا ما لتحصيل محركة موجود سر الجسم
انا مدعى ان كل ما هو معصود ما محركة لتحصيل فيه لا ما لتحصيل محركة موجودا والحركة والسواد الى السابق معصد
بها تحصيل السابق لا حصول المحرك فيه والجسم على تحمل فيه يسدل ما لعرض على الجسم والسائل والدوار و
الكلف وقد لا يسدل ما يكون ما لطبع وهو فوق وسعل والجسم كسه المدا ما لعوض عرما سه الجسم
دوف الامداد وذلك ان عرض فى جسم امداد اب غير ساحه وكون كل طوق منها جهة والحكم ان الجسم
سه مساوى لنفس على ولد كر ولنا على محدد الجسمان فصوف الجسمان الواقعان ما لطبع اعنى فوق
وسعل لا بد لهما من مرشحة تعتهما ما لعوف ان الجسم جهة والحد لا سوى بسه على جهه وكون كل الجسم معه
مجرده وذلك كاسه الجسم داب ووضع يكون ما لعرض فى وضعها فى كل الجد ولا محذور ان يكون وضعها
حلا الاصباع وجوده ولا فى ملا مسا نه ان يكون نفس جهة جهة المفروضة جهة وضعها جهة الحى لعدى
او لو به نفس كل الجسم دون ان يكون جهة وضعها جهة اوى محالة لهما ما لطبع فنفس ان يكون فى محلول جارح
ما سابه وقد الى الشى الى محالة لكون حسما ساوجسما ساوجب كونه رداوضع وعلى السد رس لا بد من
الجسم وكل الجسم اما واحد اما كثير فان كان واحدا ما لا يجد ته جهتان وجب جهة واحدا ولا وجب
جهة واحد فهو بله اضاف آ. وهو ان يكون الجسم حسما واحدا وجب جهة واحد عرمكل لان الجسم الشى
ما لطبع لا بد وان يكون فى جهة واحد فالجسم الواحد من جب جهة واحد ان جهة واحد ما بله ما لعرف فنفس ان جهة
ما سابه اعنى العدد لا ان العدد عله لشى فى جهة واحد فالجسم لا وجب جهة واحد ما بله ما لعرف فنفس ان جهة
لان العدد ليس لا تح ا ان يكون على سبل حاطة احدها ما نا جزاء على سبل المساقه والاول يقتضى ان
يكون وضع الحاط فى الجسد ما لعوض لان ما لحاط جهة واحدة كان فى جسد الجسم ما لعرف لهذا حاط جهة
والعدد الذى يحد دها يحد جسد مرحاط جهة واحدة هو مركز فهذا الشى اصح ان يرجع الى الشى الذى يكون الجسد جسما واحدا
لا وجب جهة واحدة وهذا ان يكون الجسد نفس ساسر باطل لان كل واحد من الجسمين لا يحد
به كالعرض منه والا يحد والجهة عنه فادن لا يحد الجسمان بكل منهما وقد قلنا ان الجسد ذلك ان كل جسمين
معاقبت ان الجسد اما كثير يجمع واحدا لا وجب واحدا بل وجب اما له مركزا كرة ومحطا على وجه
العرف اعنى الذى يحيط به جهة واحدة تسمه وهو المركز — قال — العصل لا لمالك ما لحسان وهى مسان فكله وعضه ما اما الكله ما لكله مهاسوه واحدة عكس
محيط ما لحرج وحدته فكل الجوانب كالمحرك السوداء وسعل على ما لك ما لك بدا ومرحارة ما لك





والجرح لرعه وعرون وسعل على سكوستان والف ونعف وعيرك كما ثوابت اول — الاحى
سعم الى فلكه وعضه نه والكله. اما فلاك او كواكب وانا فلاك كما ذكر ناحب لان ما لحركة سا لا يحتوجه
ما لرصد بعد بعرا لاصول الحكية وهى ان سادة كل حركة الى جسم يحرك ما لذات ويحول ما لحركة هى على ما لعوض ووجوب
لا سعال فى الحركات الفلكة المسدرج وجوب السابقة وجوب السابقة واجاع الخوف والاسباع على احوالها و
الطرس الى هو وجود الكواكب هو المشاهدة لا عرا ما الافلاك فا ما كلها نظر مها ما كوة واحدة سطح اعم كرة
واما حركة سعصل الكلة الهاء كالفلاك الكلة التى امتها الناجون نسعة محيط بعضى تحت ما كن متعرك الحاد ن
محدب الجوى ومراكز الجسم مركز الارض واحد منها عرملوك محيط الجسم يحرك الكل ما لحركة الاولى يسمى الفلك
الاعظم والفلك الاطلس وحدته فلك الثوابت المحرك ما لحركة الفلك من المغرب الى الشرق ويسمى فلك الروح لقة
ثم فلك زحل ثم فلك المشترى ثم فلك مرتع ثم فلك الشمس على رأى ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر
هذه السوسى معملات فلك الروح وانت الافلاك الحرة فكل فلك فلك مركز الكلة التى للكواكب
السبار سة والشمس يسعل على فلك سدو برعه محيط ما لارض فى بحر الخارج المركز ناس محدبه سطح على
بعضى يسمى احد هما عرمركز الارض ذو جوه واحد منها حضيضا وذلك خارج المركز عن مركز الارض محيط
ما لارض سعصل على المثل ناس محدبا هى وبعوها على بعضى يسمى الاحد مركز الارض اوجا ولا وجب
مد حضيضا واما الشمس ما ها مكس منها احد الفلكين اعنى خارج المركز اوا كثر ومرس عرالجان الاحد ها
على الاكثر لكن بطليموس راى انات الخارج لها اولى وى استوا العطارد فلكا اخوا لله خارج المركز
فلو فلكان خارجا المركز سعل المعل على احد هما الشمال سار المملات على ما لها وهو المسى ما لمدرة وسعل
المدرة على الشمال المعل على وهو المسى ما لحامل لفلك المدرة والبروجد اسمه الفلك الاعظم مسا لا عظ
فلكه خارج المركز والدور يسمى وذلك الفلك الحامل يسعل المدرة المسى ما لمايل وسمى جملة فلك الخوز بروجوب
حتى لان فلاك اربعة وعشرين عشرة منها موافقة لمركز الارض ومانه خارجا المركز عشرة منها فلكان
يحرك الفلك الاعلى ما لحركة كما ذكر ناولى الثومة الرابعة ويحرك ما لمادة ما يحركه وتحرك فلك الثوابت ما لحركة الثامنة
ما لبطء ويحرك ما لمادة نها ونكل واحد فلك والمادة جوكة تحاذ الا المثلات السته الى هوى الهوا ها لا تحرك
عرالحركة المدكورة واما الفلك الكسف فسبعة منها تحاذ كل سة فلك على الرسم الذى ذكرناه والثمانى
تحته مختلفة وهى ما خلا الشمس والقمر والهوا الثوابت فنى مجموع وقد رصد منها الف ونعف وعشرين كوكبا
كلها فى الفلك الثامن وهو فلك البروج وكل ان يكون فى فلك كما ذكره — قال — والكل سا بط
حاله من الكمان العقلة ولا سعالة ولوازمها شتاقه اول — لما وضع وذكرا عداد كواكب افلاك ارادا

ان سئل عن معنى حوالها فقال لا فلك كلها ساكنة بطلان فيها ميلا مستديرا لا استحالة بحركة دون
الفلك الذى فوقه ولا لكاسب بحركتها على وفق الفاسر فواقعتان على السرعة والبطء والجهة وليس
كذلك فيكون فى طباعها ميل مستدير مع ان يكون فى طباعها ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا تعطى
بوجهها الى شىء وضده فاعلة لحالات الطبيع الواحدة بعضى امرين مختلفين باعتبارين كالمحيط البطئ
فيه ميل مستقيم فان طبيعة واحدة وقد يعطى الحركة عند حركة عن المكان الطبيعى ويعطى السكون عند حصوله
فيه فالمحذوران يعطى جسم ميلا مستقيما عند احدى حالتيه وميلا مستديرا عند حالة كالحجرى لا ما هو
افضا الحركة والسكون سى واحد بعضا الطبيعة الواحدة وهو كل الذى هو ميل مستديرا عند المكان الطبيع فقط فان
كان حاصلا فى المكان الطبيعى فهو ساكن وضعا وماهية لا ميل حركة وان كان عن حاصل فيه فكل
ما كان مستديرا عند حركة بحصله فهو اذن ليس بساكن بحركة مستقيمة افضا او لا واما افضا الحركة المستديرة فهو
معارف لا مستديرا عند المكان الطبيع اذ هو واحد احدهما ممكنا عن الآخر وهو بوجهه واحد الى الكل من طباعه
مثل سبع الاسطقس ان تحرك فالحركة المستقيمة فلا تكون حركة مراجى بحملة البطء بالنار والوكب مهما لكانت
ساكنة فالنار لا تحتاج ان تصح عليها لا تحتاج ان تصح عليها الحركة المستقيمة وقد سئلنا الجواب عن فكيف يساكن وتكون
حالكة على الكيفيات الفعالة اى الحرارة والبرودة وما نهى الهواء وكالمكان فيها بميل صاعد او هابط فكيف
فاعلة لحركة المستقيمة وكذلك تكون حالته عن الكيفيات الانفعالة اى الرطوبة واليبوسة وما نسب الهواء لا لكاسب
فاعلة لخرق ولا لساع ولا لمحاصل فكيف تكون فاعلة لحركة المستقيمة وتكون حالته عن لولوجها والحجر والعقل لتحلل
والكاسب حتى ما ذكرناه وتكون مستعدا لا لها لا تحتج ما ذكرناه ولا لاعلة فاعلة للكون والفساد والان لكاسب
فاعلة لحركة المستقيمة واصول هذه المسائل مستقصى فى مواضع تليق بها قال ـــــ واما العناصر
البسيطة فاربعة كرح النار والهواء والماء والارض واستعد عدد ما من مزاجات الكيفيات الفعلية و
الانفعالية اقول ـــــ الخارج من الفلك ان اراد ان سير الاربعة العناصر واحرى الهاوية بالعناصر
البسيطة لوجودها فى المركبات بالطبع فصحيح واما العناصر البسيطة فاربعة كرح النار والهواء والماء والارض
والاستعداد عصر فى هذه الاربعة مراسات الكيفيات الفاعلة والانفعالية اى الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة الهيولى الازدواجات الممكنة بينها وقد بينا ان العناصر البسيطة يجب فيها قوى مهيئة نحو الفعل اى
ان كيفيات تجعل موضوعاتها معده للتاثير فى كيفيات اخر مثل الحرارة والبرودة والطبع والرطوبة وقوى
مهيئة نحو الانفعال اى كيفيات تجعل موضوعاتها تهيئه للتاثر فيها مثل الطبع والرطوبة واليبوسة
مثل الرطوبة واليبوسة والان والصلابة ثم فشأ قوة ما فى كل واحد من هذه الكيفيات الفاعلة والانفعالية





والرطوبة واليبوسة الى سبر ما يعاكس الى الحار ويتحسن ما يعاكس الى البارد حارا وحد ما يحصا حالا ما عن
الكون وحسا حارا ما عن القطع والجمع وحد حسا حالا ما عن الخارج والبرودة واليبوسة وكذلك فتشنا وجدنا
كل جسم حالة عن جميع الكيفيات الانفعالية كالرطوبة واليبوسة والموسطة منها فعلى هذا الاستقراء ان
العناصر البسيطة لا يخلو عن احدى الكيفيتين الفعليتين اى الحرارة والبرودة والعن احدى الكيفيتين الفعليتين
اى الرطوبة واليبوسة ولما كان ان لا تزدوج الجانب المكنة الباقية عن هذه الاربعة لا يزيد على اربعة لتوليد
مزاج البسيطة الخارج مع الرطوبة البرودة مع الرطوبة البرودة مع اليبوسة كان البسائط الموصوفة بهذه الاوصاف حالات
لزوم موضوع الجليد والنار موضوع الكواكب والارطوبة وهو الهواء وموضوع البرودة والرطوبة
وهو الماء وموضوع البرودة واليبوسة وهو الارض والدليل على انها كذلك ان هذه البسائط وقد تغلب ان
الكل الذى يخصه البسيط هو الكرة قال ـــــ وكل منها يطلب الى الملاصق والى العمر
بوسيط او بوسيط فالنار حارة يابسة سعادة محركة نحو السعة لها طبوع واحد وهو مطلق
احاله المدرك الهواء الهواء حار رطب سعادة لان طبوعات والماء بارد رطب سعادة محيط سلامة
لزيادة كارض لها طبوع واحد وهو كارض بارد يابسة ساكنة الوسط سعادة لها بالملاصق طبوعات اقول
كل واحد من العناصر كلا يخلو سبيله الى كل حيوان يخلو صوبه وليس الحى وهو الكون والفساد
الى الملاصق بلا وسيط كالهواء بالارض والماء والعكس والعكس والهواء بالماء والعكس والعكس والهواء
بالنار والماء بالعكس والعكس بالارض والعكس والعكس والهواء بالماء كما حدثنا به العن الملاصق بوسيط كالهواء
النار مثلا بوسيط الهواء والعكس بالعكس والعكس والهواء بالارض بوسيط الماء والعكس والماء بالعكس بالعن الملاصق
بوسيط كالهواء بالماء والعكس والعكس والهواء بالارض بوسيط الهواء والماء والعكس والماء بالعكس بالعن الملاصق
المباعدة اما صرح النار هو الماء فان النار المفصلة عن السعل لو تعت لرأيت ولا جوف ما فيها
على حس الجوانب فانى اعلمت هواء والماء صرح النار هو اعده الحاجة الى الجزء من الماء الذى يلى النار حتى
فيها الهواء الحدد كما شاهدت فكل من سائر واقع الهواء بالهواء فان العكاس الهواء بالماء الذى يلى النار
من كل جهة حدب صرح هواء فالعكس ولا يكون كل ما لا يمس بعضه بعضا ولا ما لو كان ما لا يمس لكان
من ما ء النار واجبا ان لا تفصل الا يمس والصعود ولا يكون كل بوجود ذى الهواء قول الى العكاس لان الهواء
لطف به لا يمكن ان يسمى شيئا اجوا كرة ومرادنا بعضه ما فى النصف لان الاجزاء المائية فاصف لوكانت
ما وية الهواء الخ ـــــ فكل لبعضا عدت جد الغرط الجواب ه لا شئ مخارج للماء ولو كان الاجزاء
المائية ما وية الهواء الخ اما ما فى ذلك الجواب او ان تزدوج الدخان بعضه ما مع الجزء الجوى فيصعد





مع كون الثانى بحاله الاول واما ما قصدها فكون حدوده كل جزء اتقن ما كان ذلك ما دام راجى الارض
حدوده ها فكون من كل حدوده من كل ثمان اطول ما من حدوده من ما قصدها لساعدها على لا ما وهو كله
على خلاف الواضح قال ـــــ على ذلك ان كانت رؤيته لانا معتصة لعاد كانا المحيط بالنار لا لان
ان نصل الهواء المحيط بذلك الماء ما سبب رؤية الماء وكذلك الهواء المحيط بذلك الى ان يحرى الماء
حرما ما والماء بعده مكدة فعلى ان الهواء ليصرما ان حصل من احد مانيه احتجاب ان يجرى الانا ما
لصلابته بعضه مكعبة فالكعبات العربة وعدا لتكلب تشتد بكثة بها وتحيط بها مطابقة ولذلك رما وجد
كرا وانى الرصاصة المسددة على الماعات الجارية اشتى حركتى الماء تحاب فالنا الذى كهر بسدده رؤيته
بعد الهواء المحيط به والآلة بعد يكعبه فالكعبة العربة تحمل الهواء الخلف به طاهرة عن رؤيته السدده
سريعا فلا تعهد الهواء دار على سطح كانا ما واما اذا خالى مه واتصل الهواء بالسطح عاد الى فضائى واما
اعلاب المآ هواء تعهد تحلل الارح تحت بسلطف ناكلة واما صرح الماء ارضا فعهد الجاذبة الماء بالجاذبة
الى سرب تحت بصر تجارة صلبة واما صرح كارض ماء فعهد ما تحلل الاجزاء الصلبة الجزء منها ما
سبا له بعرف ذلك الصحاب الجليل بعى طلاب لا كهر وذلك بان بصر اولا املاء الجاذبة جوانى او بالسخى
م ما ب بالماء فما يمس لا اعلاب بعوالوسط بعطى الجاذبة بوسيط او بوسائط وجده كالاعلاب والدالة
على ان جعول العناصر مركبة وعلى اسرار الى كاعلاب اسرار الى بعضى طبع كل جزء العناصر كارض فالنار
حار يابسة اما حار فلان النار مطاهر محسوسة فان النار الى عهدة مطابقة ما كسب ما يرد وجه ويح وكل هذا
حوله بها محسوسة حالة النار الصرفة بالطبع الى كاول وما يوسيها حالة فان دليل عليها انها بعضه الارطوبة فى ما لك
الحجم الحاقة لها وهو نظر أو يجوز ان يكون انفاء الارطوبة للملطف والمعهد لانا بها ما يسبق بعضها وقبل
انها بوسيط لانا بسهلة العبول للمكل بسهلة الرك له وهو نظر لان التى يكون كذلك هى النار الى عهدة نارا ان
يكون وكل بسبب مخالطة الهواء حرارته انها وعجل ان يكون النار بوسيط فيها بحس قتادة انتقل الى الهواء
واما معهد لان السح الرسى ربما كانا رات على بوسيه الثار بالصاعقة حان النار اذا خرجت وفارقتها
تخوم بها لكون منها احتاج صلبة ارصعه معهد فيها السحاب الصاعق بصولته لا تحتج الصلبة والنار معهد حوجة
ومعارضة تحوم بها عجا بدل على بنا يا مسه ومعهدا ما يستقيم ان لو يوله الصاعقة اعنى لا تحتاج الصلبة الارصعه
الى معهد فيها السحاب والنار لكن قد نظر لان السح قال فى بعض احواله ان الصاعقة بسولة مه لا تحوجه لا تحتج
المصعدة ولا ارض المحبسة فى السحاب والنار معهدا ولا بها لى بلى سارح ما ولا ما ولكن اكن واصعه
النار معهد ما كلا كاسب اقول كان ملو بها اقل وكذلك اصول السعل حتى النار وبه على السحاقه







لا يمع لما طلع النار محركة بالتبعية اى بما بعد الكل لا نارى السهب محركة بحركة العرب وذلك انها تحركة
كرة النار وقد يظن ان السهب ترى بحركة حركات مختلفة يارة مرجعه الشرق ويارة مرجعه الغرب وبارة
الى الجنوب وبارة الى الشمال وما صل ان السطح المقعر لفلك العرش كان النار فاذا تحرك فى فلك
العرش اسفل الممكن فى عالم الكون لحابس السفلى فضعف وكان ان تحرك الهواء والماء والارض والنار وذات
طبوعه واحده لا بها قوية على ما حاله ما نارا بها الى النار بعد فى مكان بها عوة والنار قوية على حاله
المركب الى جهة هى ومكانها الطبيعى ان يكون فى الهواء ان يكون بوسيط لانه اسهل للمعبر فلك الهواء
حار رطب اذا حاول به فالسبيل الى النار واما ما لسبيله الى النار فلا يكون بوسيط لخارج النار والذى بدل على
خارج الهواء ما لسبيله الى الماء ان الماء شفة به بصورة تربة عارا ذا لمحض والطب وله ان يكن هو الماء الى ان
عالطب مه والهواء المجاور لانه اما ما لحس به فى دها لانه مع ما يخالطه اخلطت به والماء ما رطب والهواء
اعنى كونه وكيف يسل بسيطا السكل تركه سهولة بطاهرة والهواء سخاف اذا يجب ما ذاه وهو سهول
لنار سائل للارض والماء وانواع طبوعات الطبعة الاولى الهواء الحاد والارض المسخن مخالفة كالارض
المسخ لسماع المس وهى بحارية حارة والجاز هو المحيل الرطب وهو ما يبه الكب خارج فصاعدت
لاجلها وحالطب الهواء الطبعة الثانية الهواء الساعد عن كارض الذى اسفل عنه بامر السماع بعده
عن الارض وهى بحارية بارده وسال لما طبوعة زمهريرة الطبعة الثالثة هواء الوجب مرالخوضة اذا تحض
الطبعة الرابعة طبوعة دخانية حان الحار والدخان هو المحيل الباس وهو الجواز الذى عهده صعدا والكب خارج
فصاعدت لاجلها والنار بارد رطب سخاف وهو طاهر محيط سلامة لرابع كارض وهو طبوعة واحده
وهو الارض عرفه كل واحد ه كارض بارد يابسة اما ما يسبقها طاهرة واما بارد يا فلا بها لو حل
وطاعة والسحق بسبب عرب ظهر عن بارد محصوص وهى سكاكة وما قيل ان الارض تحرك مرة لمدى
الى المشرق وسرة الى الكواكب فانها لو بها ما هو سبب حركة كارض تحركة وصوبه فيقال لا فاصل
انها لو كانت محركة كارض لوجب ان لا سبح الجرى الجوى فى الهواء على السماء على توجهه كاول لا يلحق
ان سبح السحاب الغربى مه تحرك كارض مدة صوبه وعهده ظ وزرا نا الى جانب المشرق ولا فاصل
الصه انها لو كانت محركة كارض لوجب ان تكون الحركة للمفصل عن كارض كالسبح والطائر الى تحته
حركتها هى الشرق اعطاء الى خلاف جهة حركتها وهو الغرب اسرع لان المفصل عن الارض هو الهواء لكن
ان سائرها ما تفصل عن السهم والطائر والحجر كاسارع كاسر المفصل عن الماء وان ميل سبح فمن ان تحرك

على السداح بالطبع ولم اعد ان يتحرك الى اسفل او علوه كالماء وصل الجرم المرمى اليها ان كان علويا وما يرى الجرم المرمى الى فوق ان كان سفليا وكان رمى به وسقط الكل الى مركز العالم مطلقا على مركز كل الاعظم و الذى يدل — على ذلك ظاهر المصعد من دخل الى درج دارا وعلى اطلاق الحس بانه فوق طلوعها وغيرها وعده كونها على الدائر الذى مساوى رمانا طلوعه وتحاذيه على خط واحد مستقيم واحد كونه بانه مجرى معادلة من الدارج الى سطحها لمطلعها سريعا الحاصل بها واحق والبطيء معاطفا ام الخشبة وكان رمى كشاهد الى السماء فاعلك لانها ان لم يكن ما رصد صعوده ما كان رصد عالية وبها والارض ثلاث طبقات طبق سفل الى الجوهر الارضية وهى طبقة مختلطة وكان رصد الماء جوهر طبقة مكسوة على الماء بالخشب وهو الآلة والحمل وطبقات هذه الجواهر كلا نوعه بكون عن موجوده على ما ذكرها وهى ظاهرة وكل لان دون كان جواب السماء نوعه وقد بانت في السفلى انا رديه جرائح محاذيها قصيرة لكل محاذية ودخانه مخالط بها بارده وهو الفاسد وتصور له العلوم ان الخشب الجرم ماسه بالماء لان رصد مخالطها بها فكان يكون جميع الماء وجميع الارض هو مخالطة مجروحة م ان الخشب مراده ان يكون الاجزاء ان كان دخانه وكان جرحه لمطلعها الاسفل دخل الموضع مجرحها وادا لطف فالماء رطوبة على احالتها كسرها وسببه ان يكون باطل كان رمى الغرب الى الاكل على هذه الصفة قال

واما المركبات هذه كالنوعية اسفلتها اول — اظهر ان هذه كالحجارة كالنوعية اعتبارات منها ان يحصل بقصد ما عالج الكون والعناصر وبعد الاعتبار بسببي اركانا ما ومنها انها اسفلت كل منها الى الغير وبعد الاعتبار بسببي اصول الكون والعناصر ومنها انها يحصل المركبات الاسفلتية وبعد الاعتبار بسببي عناصر ومنها انها مركبات اتمكنا بسببي منها وبعد الاعتبار بسببي اسفلتيات الاسفل على ان المركبات الاسفلتية منها هو كالنوعية كالسفوا فصل الثاني ارغر موجوده في الاركان سالانها لاسفل على الاسفل كالنوعية والاسفل كالنوعية عن غرغ لان السعوده اد الجرا الخلط بعد النار لصول النار به الضعف والسعوده اد لصول النار به اوى فال ثم ان حالة كالنوعية ان السببي وغرغا اد اصار غالبا على سائر كالنوعية اصار كالسعوده اد لصول النار به اوى فال وهى حاذه عند نعالج عصبانها في بعض فصعد لكالنوعية ع الماء فكنه صار فوكنوعيتها وحصل كموسيالة ع الكل موكنوعية هى المراجح جرح خطوط صعود السافط اول — لاسكل ان المركبات حاذه ووكل لانها يحصل بانحياز العناصر ونعالجها بالكل مسكنوعيتها وهو كل لانها مسموعة الجوكنوعية فيكون مسدقة نارا بان فيكون حاذه فيلزم اول وهى حاذه عند نعالج عصبانها في بعض اسفلتيات او الرجرح اسفالت في كنوعيتها المصاك المسعفة عن دوانا بان سعل كنوعية كل واحد منها في مانع كان الجوهر مكنوعية اراده كنوعية لاجوى فانحالت في كنوعيتها حتى يحصل منها كنوعية مسالة بانه الكل مسكنوعية نوعية نشقانا ماء على النوعية





المسكنوعية هى المراجح وابعد صعود السافط واعلم ان العناصر اذا الرجرح وسافلت فلا يكون ان يعمل كل واحد منها في الاجرجرح مسعمل عن دخل لان عمل كل منها ان كان سبب اسعاله لغير ان يكون الى الواحد المسبة الى سببي اجرعالما معلوه نا معاوان كان فعلى في الاجرجسعه ما عمل اسعالا عنه بلزم ان يكون الاجرا الجلوس عالما عليه وان كان بعد اسعالا عنه بلزم ان يكون عالما بعد ما كان معلوه نا حادثا ان لابد واما يكون فعل كل منها في الكل من حيث عنه عرجه اسعاله والاخر ان يكون مرجح الماضي ما عالان الاجرجرح هى جعول فاعله والعامل من حيث هو عامل لا يكون عاعلة والعاعلة والاخر ان يكون العامل هو الصوح والكنوعية هى المكنوه لان الصوح انما كنه واسطة الكنوعية فلزم ان يكون الكاسر مكسرا او المكسر كما ترى الجسم في حالة واحدة كاسرا ومكسرا لان خروج الصعود والكنوعية يكون كاسرا او المخرج انصاف مكسرا والحق ان العامل هو الكنوعية والمعمل المالي وكذلك يحصل للموسطس الحاد والبارد اذا مرحاس عن حصول صوره منها والمراجح وهو كنوعية معدما نها اى يكون على الكنوعية مساعدة مع جميع احوال العاصرة وهو له سعة اى الكنوعية المساعدة هو سطس كساعة الساعة وليس جميع خطوط صعود السافط اسابع الى بطلان قول من قال ان السافط اذا اسرجت واعمل عصبانها من حيث حلت صوره بها وليس صوره واحدة قصيرة اما حصول واحدة وصوره واحدة وهى صوره موسطس من صوره العناصر او صوره احوى من النوعات على اختلاف الاسى فان صوره السافط لجرا لكل محدوطة اما لكل هما كل مراجح بل يكون وصادا لان المراجح اما مصنوعة عدنعا، المراجح والمراجح المراجح سببي على الاستحالة ٢ الكيف وهذا كم طائفة والمقدمة وهى اتحاد الخليط العاملون ما لا نوعة الكنوعية وفي الصوح ورجعون ان العناصر كالنوعة لا نوعة لا نوعة بسببي مهاصر فاعل هى محل طلوع ومرسا الطلوع النوعة والماجح ٢ العالب الظاهر منها والعوض لما عدد ملاءة العرالا مدرة منها ما كان كما نادرا فعلت وعلة حتى ما كان معلوما عاسا عند لا على ان حدث مثلا له مهدر وكل منها ما كان نادرا فعلت معلوما وعاسا عند ما كان عالما وظاهرا وما راهم فوق رجعون ان الظاهر ليس عطسل نوعة دس عرغ فصه كلا ملا ماء اما صحيح سنده اجوا، ثارته حالطة ومعترفان ما ان احدها جاري ان النار برب مرد اصل الماء والماى انها ودرت على من خارجه والعول بالمراجح لا كل الاسود بطلان هدين المدهبين والدى يدل على بطلان المدهب الاول ان النار الكبره مفصل عن حسه العضاء وسببي في ظاهر الجرو ظاهر حالو كانت كامنه فيها لاجو فيها فلا يسع عقلك ان تحكم بكون حتى النارته المفصلة عنها والمانعة فيها والدى يدل على بطلان المدهب الثاني حدوث البخر عند حكم الجنعة مما علب على احد العناصر الملاءة الماضه وغرغ حصول نار عرضه كل سود وما في المحن كما تحاكل وهو السى الناس الصلب الدى نامه ماء عنفة



لخشبتن ما ستين فان الحكم كمنها حي بل لحرض مرغ بار قال — وهو ما علب عليه لا رجمه

اول — لم يخلب لا مرحة في كا عداد بحسب فوجها وبعدها والاعتدال مع عدم ساعها بحب السجين وان كان لكل نوع طرفا واوساط وعرضا وهو سعه قال — المراجح هو المعد حصول صور المركبات من العد نبات والنباتات والحيوانات ما ان المركبات سلامة وحصول لا مس له وسببي معدما وحصوح له مس عاديه وتامه وسولده للسل لاحسى ولا حركة اول — ارادته لها وسببي حيوانا وحي عدد الصور كالات اولى فان الكمال سعي الى منوع هو صوح كالاساسه وهو اول سببي تحلى سع الماكي والى غرضوع هو عرضى كالتحكل وهو كمال ما ان عرضى للنوع بعد الكمال الاول وهذه الصور كالات محلوة الآثار صدد وعالنحو الى ما صدد والسماى وهو السماى ما صدد مر المعدة مرغ مكن وكل واحد وحده اللا حسى لا اولى لا بحصر عصبانها في بعض وكد كل سعل كل نوع على اصاب كل صنف على السجاجي لا بحصر انها بحب لاشتاء انسان والاشياء ولا والاصناف وليس هذا لاختلاف سبب الهيولى ولا لسبب الخصمة فانها سبب لكان ولا لسبب البدء العارض فانه لحدى الذات مساوى السبة الى جميع المادتيات فهو اذى سبب امور مختلفة ولا سعة الجلوسة الهيئة ساهي الصور كالنوع السوغة الى العناصر التي هي مواد المركبات ولا اختلاف ليس بسبب هذه الصوح انها بالان لا اختلاف الذى يكون سببها لا يرد على لزمه فيها دون بحسب احوال الماى الركب وما عرض بعد الركب مركلا مرحة فان الركب بحسب لا اختلاف معادير لا سعضاب والمراجاب بحاب لاختلاف الزرك ولما كان امكان العناصر لا سعضاب بعد مساه وان كان لكل نوع مراجح لا عرض من طرفى او اوساط موسطة لوجادر كل الطرف لكن وكل كل وكل المراجح الواجح سبل على مالا ساهي مركلا مرحة الصحيحة بحب انتماى الاسعضاب الى وضع فيها هذا المراجح السوى والمجرح سببي مركل الاسجاص عن حدوث المراجح الذى يكون لهكل السوى والا مرحة سعه وكل لان معادير الكمعان المصاك بسبب المدرجة وان كان مساوه فهو المعدل لا لانه عرغ المعدل وعرغ المعدل اما جرح وحدث لا عدال في الجرائح سعط والبرودة مبتدا او الرطوبة سعط او اليبوسة سعط او حرجة وحدث عن لا عدال سع كنعسين ولا مكن سع المصادس بل ما ماى الجرائح والبيوسة اوى الجرائح والرطوبة اوى الرودة والرطوبة والبيوسة هذه لزمه احوال احوج ما كان رجرغ ان لا عدال عامه والمعدل واحد فيكون الجرح سعه والمعدل الجسمى لا مكن وحدته وتعاوج اد لو كان له وحدة حقيقية لما امكان يكون له مصل طبعى الى مكان او الى وكلا العنصين بقا اما لا الاول الثاني فظاهر لانه لو كان له مصل طبعى الى مكان لما كان له مصل طبعى الى مكان ولا ماى اما ان يكون





وكل المكان احد بسائط او اوساط او تركيبا لا مكان للدرك عدم مكان بسائط ولا مدرك الحق حدوث الدرك وكذا الاول لانه لو كان له مصل طبعى الى مكان او احد بسائط لما مدرك الجرح بلا مدرك الجرح صفة بسائط الساى لانه لو كان له مصل طبعى الى مكان او احد بسائط لما مدرك الجرح بلا مدرك الجرح صفة ساوى السافط ولا مدرك العدل الجسمى والموجود من لا مرحة ما هو خارج عن لا عدال وكل مطلق المعدل على ما ذكر عدمه ما لكن لا سعضاب بكنتها وكنعسها بها المعط الدى بلبوسه والمعدل بعد المعنى موجوده وهو ما حدد مرا لعدل في العين والاول والمعادل وان لم يسموه على كل سببي حاد على لا عدال والخارج عن لا عدال بعد المعنى الاسعة نامه لا مدرا ما الجرا وابرد او ارطب او اسبس اما جرد ارطب او اجوده اسبس اما ارد وارطب او ارد وابس فعلى نامه وهى سعه ان حمل على الاول لا مكن الموجود منها لا نامه وان حمل على الثاني مكون جرح لا ماى موجوده قال — العصل الثالث

في نعداد الحكاء لا حياء وسركى لا حياء في جوب الماهى لجوب انصاف له صدد عند عدم اسعه سلبع قوى عصاء عه اول — نادكر في العصل الثاني ساحب لا حياء وانها الخارج عنها الى العجى عن سعل الحكاء بها وادكر هذا العصل نوعا حكاء لا حياء فعال وسركى لا حياء وجوب الماهى لان سعض وجوده عند مساه لان ما قوض له صد الماهى بحب ان سعض الماهى اى كل ما قوض له عدم مساه بلزم ان يكون مساها وكل ما لزم عن وجوده عند عدم مساه مكون محالا وانها فلان كل ما قوض له عدم مساه بلزمه الماهى لان ما قوض له عدم مساه، وانفس بلزم الماهى ما قوض الله له عدم مساه مع قوض عصاء عه وكل ما ان قوض سع العدم العلم الماهى حقا عدم مساه ونعوض حقا احوجه مساه وكل لحظ بدراع محصل سع الوجع حقان المقوض آه المقوض تم مكون الحظ تم الاسى والحظ آ بدراع قطس تم على آ قلا بدوان سوقط تم والاسقوض على آه كالملزم ان مكون الناقض مسل الاند وهو تم واد الاسقوط تم بلزم ان مكون مساها وآ زائد عله عدم مساه، وهو دراع فكون آ اتم مساها فلزم مساها على سعد لزما مساها فكون لا مساها محالا وما دوجد على حد الزمان من لا عرضات فوجد كرجع اما في التي تم الجواب عنها

اول — وبحط السى صلبى الراوه وما سلا بع وجوب انصاف الثاني فه هذا فان الجرعلى وجوب ماهى لا محالا وتصوير ان لا حاد مساها لان السعد بين صلبع الزاوه وما السعل الصلعان علد والسعد الواقع بينهما محوط بان مكون راما السعد بين الصلعين بحب ان يزاد الصلعين اى واكانا كل من الصلعة درا عا مكون السعد بينهما درا عا واذا كان عشره اذرع يكون السعد بينهما عشر اذرع وعلى هذا ورد ٢ والسعد بينهما كمقدار ما يزاد هما والسعد الصلعين بحب ان يكون مساها عن لا مساهى محصورا من حاصرين وهو حق بحب ان يكون الصلعان انتهى مساهر لا بالوكا ما عن مساهى عين

والبعد بينهما زائد عليه بقدر ما يلزم ان يكون البعد بينهما غير متناه وقد علمت انه يجب ان يكون متناهيا هف
واذا كانا متناهيين يلزم ان يكون الابعاد متناهية وكذا يلزم ان يكون غير ساقيها غير ساقي المثلث وقد بينا
انه يجب تناهيهما هف قال والاجسام متماثلة لاتحاد الحد واسماء الصورية يدل على الوحدة اقول
اختلفوا في ان الاجسام متماثلة في تمام الحقيقة اي الحكم الصادق على جميع الاجسام حقيقة واحدة ام لا فذهب
جمهور الحكماء الى ان حقيقة الجسم في الكل واحدة وخالفهم النظام واحتج المصنف على ما ذهب اليه جمهور الحكماء بان ولان
الحد الدال على ماهية الجسم عند كل قوم من غير اختلاف كالاقوال فيه واسماء الصورية ايضا دال على الوحدة اي على ان حقيقة
الجسم واحدة في الجميع فان المختلفات لا يمكن جمعها في حد واحد من غير ان يقع فيه قسمة كقولنا الحيوان اما ناطق او صهال
في حد الانسان والفرس وانما قلنا ان حد الجسم واحد عند كل قوم لان عند الاوائل الجسم لا يحتاج في حده حدا
واحدا وهو قولنا انه الجوهر القابل للابعاد الثلاثة وعند المتكلمين رحمهم الله وجب ان حده واحد وهو الطويل العريض
العميق ولا قسمة في كل من الحدين واحتج النظام على التخالف بتخالف خواصها والجواب ان تخالف الخواص يستلزم
تخالف الانواع لا تخالف ماهية الجسم قال والفرق بعض مقابلها اقول
ذهب الجمهور الى ان الاجسام باقية وخالفهم النظام وادعى الجمهور ان الفرق بعض مقابلها الاجسام وقيل
ان هذا النقل عن النظام غير معتمد عليه وقيل انه قال بان الاجسام محتاجة الى المؤثر حال البقاء فهو وهم
النقلة الى انه لا يقول ببقائها وقيل انه قال به لكن لانه قال بان الاعراض والمؤثر غير معقول وانه لا ضد للاجسام
حتى يقولوا انتفى بطريان الضد ومذهبه ان الاجسام تبقى عند العامة بلا بد والقول بانها لا تبقى كما قيل في الاعراض
قال ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة والمرئية والمشمومة كالهواء ويجوز زوال ... الضوء
واللون وهو ضروري اقول ويجوز خلو الاجسام عن الكيفيات المذوقة اي الطعوم والمرئية
اي الالوان والمشمومة اي الروائح كالهواء فانه خال عن هذه الكيفيات ... الى الحس لا يدري خلافه
واستدل على جواز خلو ... اللون على الكون فانه لما جاز خلو الجسم عن الكون جاز خلوه عن اللون
قياسا عليه ... ... ...
... ... ... ...
... ... ... ...
وهذا الحكم ضروري لا حاجة الى الدليل قال والاجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها من
حركات متناهية حادثة فانها لا تخلو عن الحركة والسكون وكل منهما حادث وهو ظاهر واما تناهي حركاتها فلان
وجود ما لا يتناهى محال للتطبيق ولوصف كل حادث بالاضافة المتناقض ... ... ... ...





وجب كونه حادثا على المصنف بالاجزاء في فصل السابق والزائد والفرق نفس حدوث ما لا ينفك عن حوادث
متناهية فالاجسام متناهية اقول اعلم ان مسئلة حدوث الاجسام من المسائل المعضلة
التي تحيرت فيها الالباب فذهب اهل الملل من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس الى حدوثها وذهب
جمهور الحكماء والدهرية الى قدمها واحتج المصنف على حدوثها بما ذكر الى اعتمد عليها جمهور المتكلمين وتقريره
ان الاجسام كلها حادثة لانها لا تخلو عن حركات حادثة متناهية وكل ما هو شانه يكون حادثا اما الصغرى
فلان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون لان الجسم لا بد وان يكون له وضع وهو نسبة بعض اجزائه الى بعض
البعض والى الامور الخارجة عنه فلا يخلو اما ان يكون باقيا على ذلك الوضع او منتقلا عنه فان كان الاول يكون ساكنا
وان كان الثاني يكون متحركا وكل منهما حادث اما الحركة فلانها تقتضي المسبوقية بالغير والعدم لا يكون مسبوقا بالغير
اما الحركة فلان ماهيتها انها انتقال من حالة الى حالة وانتقال من حالة الى اخرى فلا بد وان يكون مسبوقة
بالحالة المنتقل عنها فاذن حقيقة الحركة وجب انها لكل الحقيقة تقتضي المسبوقية بالغير واما السكون فظاهر ولان
العدم فالامر عدمي واما السكون فلانه لو كان قديما لامتنع زواله والتالي باطل اما الملازمة فلان القديم ان
كان واجبا لذاته امتنع زواله وان لم يكن واجبا لذاته افتقر الى مؤثر ولا يكون الا منتهيا الى الواجب لذاته دفعا
للتسلسل وذلك الواجب اما ان يكون موجبا ومختارا والثاني باطل لان فعل المختار محدث لاستحالة القصد الى
ايجاد الموجود والقديم ليس بمحدث فتعين الاول اي انه يتوقف على شرط قديم او على شرط لازم وجوب ذلك المؤثر
وجوب كان وان توقف على شرط فذلك الشرط ان كان ممكنا عاد التقسيم في احتياجه وان كان واجبا
لزم وجوب المعلول والا لزم امتناع زوال ذلك القديم واما بيان بطلان التالي فلانا شاهدنا في الفلكيات
والعنصريات الحركة فيجب ان الاجسام لا تخلو عن حركات الحركة والسكون الحادثة واما بيان تناهي حركات
الحركة والسكون فلان وجود ما لا يتناهى محال بالتطبيق بان نفرض جملة من حركات غير متناهية من الطرف الذي
متناه من الجانب الاخر وبعض منها قدر متناه ونطبقهما في الوهم الطرف المتناهي من الجملة الزائدة على
الطرف المتناهي من الجملة الناقصة حتى يقابل كل فرد من افراد الجملة بما ساويه في المرتبة والجملة الاخرى فان
لم تفضل الجملة الناقصة عن الزائدة في الطرف الاخر كانت التي مع غيره كهي لا مع غيره وهذا محال وان فضلت
الجملة الناقصة ... ذلك الطرف كانت متناهية في الجانب الاخر والزائد عليها بمقدار متناه والزائد على المتناهي
بمقدار متناه يكون متناهيا فالكل متناه في الجانب الذي فرض انه غير متناه فيه هف وقيل والوصف بالاضافة
الى دليل اخر على تناهي حركات الحادث المرتبة وتقريره ان كل حادث موصوف بالاضافة المتناقضة
اي يكون سابقا على ما بعده ويكون لاحقا لما قبله وكل اعتبار المختلفان وان كانا في ذات واحدة فاذا



اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدا من الان مرة احداهما وجب كل واحد منهما سابق والاخرى وجب كونه
لاحقا كانت اللواحق السوابق المتناقضين بالاعتبار متطابقين في الوجود وجب ربما يكتفي
باحدهما من حيث هو متصف بها على المتصف بالاخرى اي يجب كون السوابق اكثر واللواحق في الجانب
الذي وقع الزائد فيه فان اللواحق متناهية في الماضي لوجوب انقطاع اللاحق والسوابق الزائدة عليها بقدر
متناه متناهية فيلزم ان يتناهى ما فرض انه غير متناه هف واما بيان ان كل ما لا ينفك عن الحوادث المتناهية
فهو حادث فلان الفرق نفس بحدوث ما لا ينفك عن الحوادث المتناهية لانه ما لا ينفك عن الحوادث
لو كان قديما فلا يخلو اما ان يكون في الازل منفكا عن الحوادث اولا والثاني يلزم منه قدم الحوادث والاول
يلزم منه خلاف الفرض فيجب ان يكون حادثا ولقائل ان يقول ان اردتم بقولكم ان الحركة تقتضي
المسبوقية بالغير انها تقتضي ان يكون كل واحد منها مسبوقا بالغير فمسلم وان اردتم بها انها تقتضي ان يكون كل
جزئي منها واقعا مسبوقا بالغير فممنوع ولكن لا يلزم منه ان يكون مجموع الحركات التي لا اول لها مسبوقا
بالغير حتى يلزم ان لا يكون قديما فانه يجوز ان يكون كل جزئي من الحركات مسبوقا بالغير ويكون
انه لا يكون مسبوقا بالغير الجزء الحركات فان قيل ان ماهية الحركة بحسب نوعها وكونه من
امر مضي ومن امر يحصل فان ماهيتها متعلقة بالمسبوقية بالغير وماهية العدم غير مسبوقة بالغير
اجيب بان نوع الحركة باق مع الامور المنقضية والامور الحاصلة ولم يدل دليل على ان ذلك النوع
مسبوق بالعدم بل الدليل دل على ان الجزئيات مسبوقة بالغير فجاز ان يكون ماهية الحركة موصوفا بالقدم ولم
واسنحا جها لا يكون كذلك والترتيب امر مضي ومن امر يحصل رجع الى استصحابها لا الى انواعها فان نوعها
جاز ان يكون قديما واعلم ان لقائل ان يقول لانه ان السكون اذا توقف على شرط ممكن عاد التقسيم فيه الى
غير النهاية لجواز ان يكون كل شرط مشروطا بشرط اخر قبله لا الى اول واما فصل بيان تناهي الحوادث فيه
نظر اما التطبيق فانه لا يمكن الا في الوهم وذلك اما يتصور شرط ارتسام المتطابقين فيه وغير المتناهي لا يرتسم في
الوهم واما قلنا ان التطبيق لا يمكن الا في الوهم لان حركات الحركة لا تجتمع في الخارج معا فلا يمكن التطبيق
فيهما في الوجود والحاصل ان التطبيق انما يتم ان لو حصل جملتان اما في الوهم او في الوجود وكلاهما
منتف واما ورود السبق واللحوق في كل حادث فلانه يتوقف على حصول السوابق في الوهم او في الخارج
وهو غير متصور لما ذكرنا في التطبيق قال ولما استحال قيام الاعراض الا بها يجب حدوثها
اقول الفرع من بيان حدوث الاجسام اشار الى حدوث الاعراض الى الجسمانية انتهى وذلك
لان الاعراض الجسمانية استحال قيامها الا بالاجسام فيكون متوقفة على الاجسام الحادثة والمتوقف على الحادث





حادث قال واختصاص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله والمختار يرجح احد مقدوريه لا لامر عند
بعضهم والملجئ مع الفعلية لا تسبق على الزمان وقد سبق نحوه اقول لما ثبت حدوث الاجسام
واعراضها اراد ان يشير الى اجوبة دلائل القائلين بقدمها فتقرير الدليل الاول منها ان الاجسام لو كانت
حادثة لكان لها مؤثر فلا يخلو اما ان يكون قديما او حادثا والثاني لا يخلو اما ان ينتهي الى مؤثر قديم
اولا والثاني باطل لاستلزام الدور او التسلسل وكلاهما محال فان لا بد وان يكون لها مؤثر قديم او حادث
ينتهي الى مؤثر قديم وعلى التقديرين لا بد من مؤثر قديم فذلك المؤثر لا يخلو اما ان يكون جميع ما لا بد منه في كونه
مؤثرا في الاثر حاصلا في الازل اولا فان كان الاول فلا يخلو اما ان يجب حصوله حصول الاثر او لا
فان كان الاول يلزم قدم الاثر فيلزم قدم الاجسام هف فتم انه المدعى وان لم يجب كان وجوده مع عدمه
لا بأس جائزا فلو فرض وجوده مع مجموع الامور المعتبرة في المؤثرية تارة مع وجود ذلك وتارة مع عدمها فاختص
ذلك الوقت بوجود ذلك الاثر دون وقت اخر اما ان يتوقف على اختصاصه بامر لا لاجله كان هو الذي يوجد
ذلك الاثر والا فان لا يتوقف فان كان الاول كان ذلك المختص من جملة الامور المؤثرة وهو ما كان حاصلا قبل
ذلك فادن كل ما لا بد منه في المؤثرية ما كان حاصلا في الازل وكما قد فرضناه حاصلا هف وان كان
الثاني كان ذلك ترجيحا لاحد طرفي الممكن المساوي على الاخر من غير مرجح وهو محال وان كان الثاني وهو ان يكون
جميع ما لا بد منه في كونه مؤثرا في الاثر حاصلا في الازل فلا بد وان يتوقف على حادث اخر وذلك
الحادث لا بد له من مؤثر فيعود الكلام اليه ويتوقف لا الى اما ان ينتهي الى مؤثر قديم او لا فان كان الثاني
يلزم الدور او التسلسل وان كان الاول فيأتي ذلك المؤثر في الحادث اما ان يتوقف على شرط حادث اولا
فان كان الاول يلزم قدمه وان كان الثاني فيعود الكلام اليه ويلزم العدم او التسلسل في الحوادث الى
اول لها وهو محال تقرير الجواب ان اختصاص حدوث الاجسام بوقت الحدوث دون ما قبله اذ لا
وقت قبل ذلك الوقت فان الاوقات التي يطلب فيها الترجيح معدومة ولا تمايز بينها الا في الوهم واحكام
الوهم في امثال ذلك غير معقولة ووجود الزمان متحدد في اول وجود العالم ولا يمكن وقوع سائر الموجودات
قبل ابتداء وجود الزمان اصلا ولقائل ان يقول او لم يمكن ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان
اصلا يكون ابتداء سائر الموجودات ممتنعا لذاته وهو باطل لا يلزم انقلاب او نقول فيتوقف على انتفاء ذلك
العدم فلا يكون كل ما لا بد منه في المؤثرية حاصلا والتقدير بخلافه تقرير الدليل الثاني ان موجد الاجسام ان كان
موجبا لذاته يلزم من قدمه قدم الاثر وان كان مختارا فلا بد له من داع الى الايجاد فذلك الداعي كان ازليا
فكان يا فيضا لذاته تقرير الجواب ان المختار يرجح احد مقدوريه لا لامر فعلى هذا لا يكون لفعله غاية بعد اعلى اي

بعض وعند بعض العامة استكمال الفعل الا العاجز عند بعضهم ان العامة هو بعض الفاعل له تعالى انما يفعل
لعامة ولانه يقوى الكمال عسور لدليل الثالث ان كل اختراع لو كان حادثا لكان مفعولا بايجاد
ولكل مكان السدع محالا لما لانه يلزم ٢ وكل المحل لا يكون بعض لاختراع ولانا اقرأ ما ينافيا فاعل مختارا
لها وهو المالك ثم ان كان حادثا فصرف الكلام فيه كالكلام في الاول وان لم يكن حادثا فهو المطلوب
الصحيح فلم يبق الا القسم الثاني وهو ان يقال ان الحوادث انما تستند الى المالك بوسطة وان الحادث لا يستغني
المالك وقد عرفت ما فيه عند ذكر الدليل على ان كل حادث لا بد له من محدث لانا نقول اول وجود الحادث
عند وقوعه الحادث او انما فعلنا ان فعل كل حادث حادث لا بد له من محدث لانا نقول اول وجود الحادث
لان كل محدث يجب وجوده بعد وجود محدثه وهو ينافي كون السبب امرا مغايرا للعدم فقد يكون فعل محدثه
كموجوده والفعل لا يكون موجودا بعد وجود محدثه فعلى هذا كل حادث حادث احتاج الى محدث آخر والكلام فيه
كالكلام في الاول فيتسلسل وهو محال وقد عرفت ما فيه عند ذكر الدليل على ان كل حادث لا بد له من محدث
وقد مر تحقيقه وقد عرفت ما فيه واعلم ان كل حادث له علل اربع الفاعل والغاية والمادة والصورة وقد عرفت
الدليل على ان ما وجد من هذه الاربع آمن العلة الفاعلة وقد مر ان الغاية ترجع الى المالك فهو من الصفة

**قال** **الفصل الرابع في الجواهر المجردة** اما ان الفعل فيها يدل على
اصالة وادلة وجوده مدعوة كونها من الواحد لا تصدر عنه امران ولا يسلم لما قاله الحكيم في مباشرة
او وجوده وكما لما اسند صلاحية المباشرة عنه لان المؤثر مختار **اقول** المانع من صلاحية الاختيار
سرع في الفعل عن الجواهر المجردة اعني العقول والنفوس اما العقول هو الجوهر المجرد الذي لا تعلق بالاجسام
تعلق التدبير والتصرف وقد اكثر المتكلمون من ادلته وجود جوهر مجرد لا في جسم ولا لاجسام وهذا الكلام
سنة هذه المعنى فسارع ان يكون ذات الباري وقيامه كما قام المشرق وقيامه بمباشرته وهو تحقيق الجهات
عنه ان الباري قائم في العوالم على الاسماني السلب الاضافي المركب في الذات والى هذا اشار بقوله اما
العقل فليست دلائل على اصالة عدم قابل لفعله وادلة وجوده اي ادلة وجود العقل وجوده لا تصلح ان تكون
مهما ان اصل واحد من جميع الجهات فالصادر عنه اولا يكون ذا واحدا بسيطا والا لم يكن ان يكون ذلك
الواحد الصادر عنه او لا حتما فلا تصدر عنه امران لان الجسم مركب من الهيولى والصورة والمركب
احد منهما علة للآخر دون والواسطة معلولة للاخر فاذا صدر احدهما عن الآخر كان المتحيز المتحيز
كذلك بل يحتاجان معا الى علة موجدة كل واحدة منهما فلما كان الجسم هو المعلول الاول يلزم ان تصدر
عن الواحد الجسم امران وقد عرفت بطلان ذلك والجواب ان نكون صحيحا او سلمنا ان كل واحدة

مهما مسروطة



مهما مسروطة بالمالك في فاعليتها اما الصحيح فلان فاعليتها موجودة على تحصيلها وتحصيلها موقوف على
المالك واما النفس فلان فعليتها موقوف على كماله بالمالك فاذا المالك فاعلة كان المعلول كاملا وهو المطلوب
او النفس لكنها سامية في مباشرة على المالك بوصف ان المالك مباشر عنها فاذا لها معلولة لها والاجود
ان يكون سامية مع مباشرة على المالك او النفس لسبوطة في مباشرة مفاوض لاختيار على ذلك الاختيار والى
هذا اشار بقوله او النفس لسبوطة في مباشرة اي الاختيار في مباشرة اي الاختيار في مباشرة اي الاختيار في
مباشرة مفاوض لاختيار الفاعلي المالك وقد عرفت ان يكون عرضا او كالمراد ان يكون العرض موجودا فعل
الجوهر هو الذي المعلول كاملا وان سامية على غيره وبيان ان النفس العرض على الجوهر اذا الجوهر هو بسوطة في وجود
العرض والى هذا اشار بقوله او وجوده اي الاسبوطة لسبوطة هو العرض شيء وجود مفاوض لاختيار الفاعلي
الجوهر وهو باطل والا لزم ان يكون المعلول كاملا لان المالك له كانت هي المعلول كاملا وان لم يكن لما صلاحية
الغاية لان المعلول كاملا موصوفا بصفة وكل ما يستحيل عنها صلاحية المباشرة لان المالك هي المالك له
قطع وما هو قابل قطعا لا يصلح للمباشرة لان نسبة الهيولى الاسكان الخاص نسبة العقل الاجود وبيان ان
يكون الشيء الواحد بالنسبة الى واحد واحد نسبة الاجود ونسبة الاسكان والى هذا اشار بقوله ولا
ولا لما امتنعت صلاحية المباشرة لم كانت بسيطا لما ران يكون بسيطا الى ما هو به وبيان ان يكون ما
امتنعت عنه صلاحية المباشرة فاعلا وانه لو كان الهيولى هي المعلول كاملا وكان الكامل موجودا بالوجود على
الصحيح وهو ممنوع ان يكون المعلول كاملا وهو العقل لان المعلول كاملا وكان لانه ان يكون حكما والمكن
اما عارضا واجبا وهو باطل صحيح لما تحقق ومن اسباع ان يكون المعلول كاملا وكان عرضا واحدا
والجواهر لا تزيد الى هي عن العقل فعين ان يكون المعلول كاملا وهو العقل **اقول** هذا الدليل واما
سان ضعفه فان الله تعالى كما سبق مختار والمختار يجوز ان يوجد داما ان ٢ واعاد لما وجد لما سبق لا اصول
الى شاء عليها هذا الاصل واعلم ان قولك على تقدير كونه ترجيحا لا يرجح الجهات فان الوجود
المطلق مقول بالتشكيك ٢ يكون الواجب فرجحته الوجود المطلق العارض لا فجوز ان تصدر عنه اسان
والوجود المطلق وان كان عارضا عليها لكن ان يكون جهته الصدور فيكفي رفع المعلول كاملا **قال**
وهو باطل لان الكوكب يجب لارادة المسلمة للسبب المكامل اذ طلب المحال محالا فهو يجب لا سقطا وغير
الممكن يجب لموجد على جواز ما وجبنا اسقطا عنه وعلى حضر الطلب يجب المبارزة اسباع طلب المحال
**اقول** هذا دليل الجواز على اسان المعتزلة مع مباردة عليه ولما كان هذا الاصل موقوفا على
مقدمات لم تبين في المس احتجنا الى ان نراد على وجه يتسلى على جميع مقدماته العقل يجب ليس اسباب



بسبب الله لعل ان يراد الساوية ليس بعض لعبادها الى بعض اول ما جوهره من الموضع والمحاذاة في
بعض يجب طبعا بعضها لان الطبائع الى الاجزاء المفروضة بسيطة فلا بعض اهوية المحلول فلا يكون نسبة من
الموضع والمحاذاة ليس والطبائع الى الاجزاء الموضوعة واحدا فالمعلولة عنها حادثة ولكل المعلولة لا تكمل
لان الكوكب بدون الميل يجب لما سبق فيجوز ان يكون بسبب طبائعها ولما لم يكن عليها سوى الكوكب المسدبر
لم يكن بسبب طبائعها كالميل المسدبر ويجب ان لا يكون الساوية معدة اصل مسدبر ٢ وجود هذا
الميل المسدبر بسبب الجزء السقط دال على انه يصح ان تصدر عنه غاية من جزء الكل الميل يجب القطع والغاية
الخارجة الله فصح ادلة غاية على الكوكب المسدبر ٢ من خارج لا ذو ميل مسقوط له مركب يسبب وجوده لا يخلو
الساوية ٢ وجود هذا الميل وعدم الغاية بدلا على وجود الميل المعلول فيها ميل مسدبر بالعقل يجب
القطع التي هي كوكب مالا سبدان ٢ والكوكب المسدبر لا يجوز الساوية ارادته لان الكوكب كامل اجزائه
ارادته ٢ ولكل لان مداها خارج عن المحرك فلكون قدرته او عن خارج وتحيا لان يكون بدون سعود
فلكون طبعه او يسعود فلكون ارادته والاجزاء يجب ان يكون بحركة كاستدبار الاجزاء الساوية فيه بدلا لان هذا
طباعي لما عرفت ولا يجوز ان يكون طبعه لان كل ما يوجد الله مالكوكب المسدبر يكون مركبا لما يجوز الله هو
الموجد له فلو كان بسبب طبعه لم يجز ان يكون بحركة واحدة على القطع عاميل الله مالقطع ولكون طالبا مالكوكب
وضعا مالقطع ٢ موضع مارك له مارب عنه القطع والحال ان يكون المطلوب مالقطع مبدوءا والكوكب
مالقطع مطلوبا مالقطع لا محالة لا يجوز ان يكون المطلوب مالقطع بسبب الكوكب فيكون بسبب الكوكب دائما
مطلوبه مالقطع غير مرتبة لها لا ما سوى الكوكب لبسبب والكلالات الدائمة على ابد مطلب لجزء فان
المحرك الذي هو فاعل الدائم لا يصبح لدائم مالا فعله لان دائمة يصبح الى ابد دائمة ويجب دائمة وحالا فعله
لزمة دائمة لا يصح بكل ان يدوم بدوام ما يصح له فوات فالمحرك الفاعل دائما يصبح الكوكب لا لدائما بحال الى اجزء يحصل بها
ويكون ما يصبح لدائمة ولكل المحرك هو ذلك الى الكوكب فالكوكب لبسبب والكلالات المطلوبة لدائمة اوجبت فان
الكوكب لدائمة يصبح الساوي الى الوجه فيكون المطلوب بها ذلك العرض ان يكون ارادته هيئة ان كان يسعود
حركة لدائمة الساوية وبوجب ارادته الكوكب واراده الموكل سبدر الميئة الكامل الى الميئة الدائمة التي كانت بها
حاصلة المعلول ٢ وكل لان الارادة يصبح ان يكون للمريد المحرك عرض والموكل ٢ وكل العرض اما حتى ان يصبح يدوم
٢ وكل كان ٢ وكل الذي اما ان يكون يصبح ما سعاد ومرفوع الميئة كما ٢ الا ولا آخرها حتى ٢ والكوكب المعلول فان
كان حيا يكون الكوكب صاحب عن يصبح حي والصادر عن يصبح الحي كمور الراما جذب ملاء ٢ وهو ما يحتج
فالذي يجذب الملاء هو الذي الهواء والذي يدفع الماء هو الذي الصعد ولا عرض الحجة لان الحجر ان

مهما



هذين والحجر ان يكون لدافع سهوا ان اعرض لان السهو والعصب يختصان الحجر الذي سعود وسعر
من حال ملاء الى حال عرضا يا وما يعكس ذلك ولا يجوز الساوية مالحجر ٢ لا يكون ولا يسعود ولا يتحرك
ولا يقبل ولا يعلق ولا يكاسف ولا يستحيل ما عرفت فلا سغر لاجزاء الساوية من حال ملاء الى حال
خلاء وما لا يكون ابدا سهوا ولا عصب فلا يكون حركة ابدا لدافع شهواني او عضبي فلا يكون عرضيا ابدا
حتى فعين ان يكون عرضيا مرتعليا وقد لان لا عرض لفعل اما ان لكل حصوله مالحركة او ليس والكل
بطل لان لا راد للمنبعة عن بصير عرقي لذات عاقلة مجردة عن الغواشي المادية تستحيل ان يكون بحيث محال وما
طلب الصور العقلية لذات عاقلة مجردة عن الغواشي العربية ما يعرف ان الصور العقلية لا تكون لجزء فلا بد وان
يكون لا عرض كل حصوله مالحركة وقد لكل العرض الكل حصول اما ان يكون حصوله مطلوبا او محققا وكل بطل
لان الحركات واحد الدوام فسني على امر واحد الدوام والمطلوب لا يجب حدوثه فيكون حصوله محققا وحينئذ
اما ان يكون عاريا عن السائل اي الغاية العصرفي او الى عسيها والى اعرا علا عسيها وقد لا والكل محالا بل
ولا بد من استكمال الكامل مالناقص فعين ان يكون العرض عاريا الى عسيها وحينئذ يكون وقد لكل العرض
اتفاقا اذا وضعه على السوء ليس اما ان نقال فان لم يسل فاما ان يقال مانسبه او لا فان كان
لاول والمالب وجب اسقطا الحركة وقد لكل لانه اذا حصل ليس طلبه فحب انقطاعا واذا انقطع لا
سبه لبقي للعوده ابدا فحب ان يسقط الحركة لانه حينئذ لا يكون لحصول الحصول وقد عرفت ان دوال الحركات
لا تبقى على حالة تحقق دوامه فعين ان يكون العرض هو ان نقال كسبه داما او وضعه وضل الشبه اما وضعه
او على سبل التعاقب وآخذ ولا كوكب لحالة اسقطا فعين حينئذ ولا يجوز ان يكون وقد لكل المسبه واحدا
والا كان الشبه بين جميع الساوات واحدا وليس كذلك ولا يجوز ان يكون عرضيا وكالم ان يكون
الكامل مسكلا لما قضى ولان يكون حركة ساوية او نعاسا وبه الا لكانت حركة المسبه والكشبه
موقوفة على النهج والسرعة والبطء وليس كذلك وادامت ان لا يكون حركة ساوية وما والا سماوية فظهر انه ليس
بعض منها فعين ان يكون المسبه هيئة المعلولة لا يجوز ان يكون عقلا واحدا ولا لا يسعود الكوكب سبه
ما هيئا وكيفيتها وليس كذلك فعين ان يكون المسبه عرضا لا محالة وهذا يعرف الدليل وما ما عرضا وضعه فلا
موقوف على دوال الحركة وقد عرفت ان الحركة لما ما عاد فلا يكون دائمة والدائم يسوغ له قدم على دوال عاد وجبنا
اسقطا عن هذا الدليل سوغ دال الحركة الى واجبنا اسقطا عنه سبنا انها حادثة والله سبحانه اعلم
على حضر العلل سبحانه لا فضائي التي ذكرت الحصر شيئا صحيح والله سبحانه اعلم ان سائر سبحانه اسباع طلب المحال
فان تعاليل ان نقول لا يجوز ان يكون كل الجزء الساوية لعرض صحيح الحصول وما ذكر تبسبحانه اسباع طلب

طلب المحال ضعف هذا بعد تسليم المقدمات التي بنوا عليها هذا الدليل من امتناع حركتها على كل تقدير
ووجود الميل المقدر شرطا فيها ومن كون الحركة غير مطابقة بالذات وكل واحدة من مقدمات الدليل محل
نزاع فيها **قال** ومع ذلك لا علية بين المتضايفين ولا لا يمكن المنع او على تقوى بالاضعف مع
الامتناع الذاتي **اقول** هذا اشارة الى دليل آخر على اثبات العقول مع الجواب عنه تقرير
الدليل انه لا علية بين المتضايفين اي الحاوي والمحوي اي لا يكون الحاوي علة للمحوي ولا المحوي علة للحاوي اما ان
الحاوي لا يكون علة للمحوي فلانه لو كان الحاوي علة للمحوي يلزم ان يكون الممتنع بالذات ممكنا بالذات و
التالي ظاهر الفساد وبيان الملازمة ان الحاوي لو كان علة للمحوي لكان متقدما بالوجود والوجوب على
وجود المعلول ووجوبه فاذا اعتبرنا بعض الحاوي العلة كان معه لمحوه المعلول امكان وجود لان بعض
العلة متقدم في الوجود والوجوب على بعض المعلول فاما الوجود والوجوب بعد وجود الحاوي
ووجوبه فلا يخ اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوب الحاوي او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا
مع وجوبه كان الخلاء المحوي واجبا مع وجوب الحاوي لان عدم الخلاء داخل الحاوي ام يقارن اعيان اعيان
وجود المحوي بحيث لا يمكن انفكاكه عنه لكن قد بينا ان الملاء المحوي لا يكون واجبا مع وجوب الحاوي فيلزم
ان يكون عدم الخلاء داخل الحاوي اتم غير واجب مع وجوب الحاوي فيكون ممكنا مع وجوب الحاوي
وقد بينا ان الخلاء ممتنع لذاته فثبت ان الحاوي ليس بعلة للمحوي واما المحوي ليس بعلة للحاوي فلانه لو كان المحوي
علة للحاوي يلزم ان يكون الاقوى والاعظم معلولا بالاضعف والاصغر فان الحاوي اقوى واعظم والمحوي
والوهم لا يذهب الى تعليل الاقوى بالاضعف ولا يمكن ان يكون الجسم مطلقا علة لجسم آخر وذلك لان
الجسم يفعل بصورته لانه انما يكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل بصورته لان المادة انما يكون الجسم موجودا
بها بالقوة والفعل والصادر عن صور الجسم انما يصدر عنها بمشاركة الوضع لان الصور انما تقوى بمادتها
فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها بواسطة تلك المادة فيكون بمشاركة الوضع ولذلك فان النار لا تسخن اي
شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان له وضع خاص بالنسبة اليها وكذلك الشمس لا تضيء كل شيء بل
ما كان له وضع خاص بالنسبة الى جرمها فاذن الجسم انما يفعل بصورته بمشاركة الوضع والفاعل بمشاركة الوضع لا
يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له ولا لما لا يكون فاعلا ومشاركة الوضع فالجسم انما يكون فاعلا لما له وضع بالقياس
اليه وما يكون علة للجسم يلزم ان يكون اولا علة لجزئه لكن لا وضع لجزئي الجسم بالنسبة الى الجسم حتى يوجدها اولا
لان علة كل جاد لا يكون لجزء ما وجود فضلا عن ان يكون لجزء ما وضع فاذن الجسم لا يكون علة لجسم آخر وبهذا يعرف
ان الصور والنفوس الحالة في الاجسام لا يكون علة لجسم وكذلك الهيولى لا تكون علة وكذلك الواجب لذاته

فيعين



فتعين ان يكون علة الجسم جوهرا مفارقا هذا تقرير الدليل واما تقرير الجواب فبان يقال لا نم ان الخلاء ممتنع لذاته
لانه لو كان الخلاء ممتنعا لذاته لكان عدمه واجبا لذاته لكن لا يكون عدمه واجبا لذاته لان كون عدمه واجبا ينافي
كون ما معه اعني وجود المحوي بغيره ولقائل ان يقول ان اردتم بقولكم ان كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي
كون ما معه اعني المحوي واجبا بغيره انه ينافي كونه واجبا بغيره الذي هو الحاوي فسلم لكن لا يلزم من هذا انتفاء الاول
والمتنافيين لجواز ان يكون صدق المنافي انتفاء التالي والمنافي وهو لا يكون المحوي واجبا بغيره الذي هو
الحاوي وانتفاء هذا لا يوجب ان لا يكون المحوي واجبا بغيره لجواز ان يكون انتفاء هذا باعتبار وجوبه بالحاوي
لانتفاء وجوبه بالغير فان هي لا حصر للتسليم في الاعم وان لم تريدوا بقولكم ان عدم كون الخلاء واجبا لذاته ينافي
كون ما معه اعني المحوي واجبا بغيره انه ينافي كونه واجبا بغيره واحدا فلا نسلم المنافاة بينهما فان وجوب المحوي
بعينه بنفس الحاوي لا يستلزم امكان الخلاء اذ لم يكن الحاوي علة للمحوي فان الخلاء يفرض بارتفاع المحوي مطلقا بل انما
يفرض بارتفاع المحوي من حيث هو محوي مثلا بان يفرض محيط لا حشو له يفرض كالبعد الذي هو الخلاء فان
العدم المحض ليس بخلاء واذا لم يكن امكان الخلاء لازما لوجوب المحوي بالغير لم يكن امتناعه بالذات منافيا لوجوبه
بالغير ويمكن ان الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان الخلاء دائما يقتضي امتناعه بل معناه ان تصور الامتناع يقتضي امتناعه
ولا يتصور الخلاء الا بان يفرض محيط لا حشو له يفرض كالبعد فيتصور عنه الخلاء **قال** واما
النفس فهو كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة وهي مغايرة لما هي شرط فيه لاستحالة الدور ولامتناع
[…] الانقسام والبطلان احدهما مع ثبوت الاخر ولما تقع العلاقة والمشاركة والتبدل عنه **اقول**
لما فرغ من مباحث العقل شرع في مباحث النفس وهي احد الانواع الخمسة التي للجوهر وبها يتم بحث الجواهر فيها
اولا بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة والكمال هو ما يتم النوع به وهو اول وثان فالكمال
الاول هو الذي يصير النوع به بالفعل كالصورة النوعية الحاصلة للحديد حتى صار بها نوعا بالفعل وهو السيف
والكمال الثاني هو ما يتبع النوع من عوارضه كالقطع للسيف والرؤية والاحساس والحركة للانسان فانها
كمالات للنوع لكن ليست اولية فانه ليس يحتاج في ان يصير نوعا بالفعل الى حصول هذه الاشياء له بالفعل
اذا عرفت هذا فقول النفس كمال اول احتراز به عن الكمالات الثانية والكمال لابد وان يكون بالنسبة الى
شيء فالنفس هي كمال لجسم والجسم المأخوذ في تعريفها هو بالمعنى الجنسي لا المادي لان الكمال انما يكون بالنسبة
الى ما يكون ناقصا وتم به الطبيعة الجنسية هي التي تكون ناقصة محتاجة الى ما يحصلها ويتم به وقوله طبيعي احتراز
عن الكمال الاول للجسم الصناعي كالسرير فانه لا يكون نفسا وقوله آلي اي يصدر عنه كمالاته الثانية بالآلات
تسمى بها احترازا عن صور البسائط والمعدنيات فانها وان كانت كمالات اولى لاجسام طبيعية لكن ليست بآلية



وقوله ذي حيوة بالقوة اي يمكن ان يصدر عنه ما يصدر عن الفاعل للحيوة التي هي الغذاء والنمو والتوليد
والادراك والحركة الارادية والنطق واعلم ان هذا يتناول النفوس الارضية اي النباتية والحيوانية
والانسانية والنفوس الفلكية على رأي من يرى ان الفلك يفعل بالآلات وهو من قال ان كل فلك يشتمل على
عدة كرات ثم جملة مجموع تلك الكرات وهي كالآلات للنفس وذلك الفلك وان لم يكن لكل كرة منها نفس مفردة
بل النفس لا تكون الا للفلك المشتمل على تلك الكرات وعلى رأي من يرى ان لكل كرة منها نفس مفردة لا يكون
هذا التعريف شاملا للنفوس الفلكية واطلاق النفس على الارضية والفلكية باشتراك اللفظ ولما عرف
النفس اراد ان يثبت ان النفس الانسانية مغايرة للمزاج والبدن واجزائه خاصة او لا مغايرة بها للمزاج فبوجه
اوجه تقرير الاول ان النفس الناطقة شرط في حصول المزاج لان المزاج واقع من اضداد متنازعة الى
الانفكاك انما تجبر على الاجتماع والجامع للنفس فيكون حصول المزاج موقوفا على الجامع والجامع الموقوف
على النفس فيكون حصول المزاج حصول النفس فلو لم تكن النفس مغايرة للمزاج لزم الدور لانه حينئذ يلزم توقف النفس
على حصول الجامع من الاضداد المتنازعة الى الانفكاك الموقوف على الموقوف على النفس لكن الدور مستحيل فتكون
النفس مغايرة للمزاج والى هذا اشار بقوله وهي مغايرة لما هي شرط فيه لاستحالة الدور فان قيل ان اركان
مستعد لقبول كمالاتها لا اول فوجد المحيط امر حينئذ الحلوة فيلزم ان يكون للامر حد شرطا في حصول كمالاتها
لا اول فلو كانت النفس التي هي الكمال الاول شرطا في حصول المزاج يلزم الدور اجيب بان علة الالتيام
من اجزاء التي هي نفس الابوين وعلة الجامع والاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن والى اجزاء […] هو
نفس المولود فالمزاج الذي هو شرط التعلق الكمال الاول هو المزاج الواقع من اجزاء التي التي
يكون نفس الابوين جامعها والمزاج الذي يكون النفس شرطا في حصوله هو المزاج الواقع من […] الواحد بعد
[…] التي […] انضمام اجزاء اخر اليها فلا يلزم الدور تقرير الوجه الثاني ان النفس مغايرة للمزاج […]
لانهما متمانعان في الاقتضاء فان كره اما بد بالنفس الحركة الى جهة والمزاج مانعها بان يقتضي السكون كالماشي على
الارض او يقتضي الحركة الى جهة اخرى كالصاعد الى موضع عال والمانع غير المقتضي لا تقضايدل على مغايرة المقتضي
فيكون النفس مغايرة للمزاج تقرير الوجه الثالث ان المزاج مغاير للنفس لان النفس باقية عند بطلان المزاج
لانه اذا اورد كيفية مضادة للكيفية المزاجية يبطل الكيفية المزاجية وتكون النفس مدركة لها فتكون باقية عند ورود تلك
الكيفية فالذي يبطل مغاير لما لا يبطل فان قيل لم لا يجوز ان يكون المدرك الباقي هو المزاج المتجدد عند ورود
الضد اجيب بان المزاج المتجدد لا يكون مدركا لان المدرك لابد وان ينفعل عن المدرك والمزاج الثاني
[…] الكيفية المنافية للمزاج الاول فلا ينفعل عنه فلا يكون مدركا لها قوله والانقسام وقوله والبطلان معطوفان

على قوله



على قوله لاستحالة ويحتمل المباين مغايرة النفس للمزاج اراد ان يبين مغايرتها للبدن واجزائه وان لم يبين مغايرتها
للحركة اما الاول فلان الانسان قد يغفل عن […] حتى ان النائم […] والسكران […] لا يعرف […] ذاته
ويغفل عن بدنه وعن اعضائه الظاهرة والباطنة والقوى والحواس فذاته اعني النفس الناطقة غير هذه الاشياء
واما الثاني فلان الانسان يشارك غيره في الحركة ويخالفه بنفسه الناطقة فانه المخالف مغاير لما به المشاركة
والنفس غير الحركة لما ثبت ان النفس غير الحركة ذكر دليلا يدل على مغايرتها للمزاج والبدن واعضائه واجزائه والحركة
تقريره ان هذه الامور متبدلة في الانسان دائما والنفس باقية بحالها فان الانسان يعرف انه بعينه مستمرا
ويحقق انه هو الذي كان عند سنين سابقة والمتبدل غير ما ليس بمتبدل فالنفس غير هذه الاشياء **قال**
وهي جوهر مجرد لتجرد عارضها وعدم انقسامها وقوتها على ما يعجز المقارنات عنه ولحصول عارضها بالنسبة
الى ما يعقل بحلا مستقطعا ولاستلزام استعمال الآلة […] المعقول ولا […] النفسية ولحصول الضد
**اقول** لما بين مغايرة النفس والمزاج للبدن واجزائه والحركة اراد ان يبين تجردها اي كونها
ليست بجسم ولا جسمانية واحتج على تجردها بسبعة وجوه تقرير الاول انها ان النفس لها عارض من النفس الناطقة
اي الصورة العقلية المنطبعة فيها مجرد اي ليست بجسم ولا جسمانية فيلزم ان تكون النفس الناطقة التي هي معروضها
لها مجردة واما بيان الاول فلان الصورة العقلية مشتركة بين كثيرين وكل ما هو مشترك بين كثيرين يكون مجردا اما
الصغرى فظاهر واما الكبرى فلانه لو لم يكن مجردا لكان مخصوصا بعوارض مادية من مقدار معين
واين معين ووضع معين وغير ذلك فلا يكون مطابقا لما ليس له ذلك فلا يكون مشتركا بين كثيرين هف واما بيان
ثم فلان النفس الناطقة التي هي معروضة للصورة العقلية لو لم يكن مجردة لكانت الصورة العقلية الحالة فيها غير
مجردة لان اختصاص المحل بالمقدار المعين والاين المعين والوضع المعين يوجب اختصاص الحال فيه
تقرير الوجه الثاني ان النفس الناطقة غير منقسمة ولا شيء من الماديات بغير منقسم فالنفس الناطقة لا
يكون مادية واما الصغرى فلان في المعقولات معاني غير منقسمة بالضرورة والا لكان كل معقول مركبا من مبادي
غير متناهية بالفعل مع انه حصول المقدمات عند حصول ما يتوقف بها بالفعل وهو مح […] فالعلوم
حاصل لانه كل كثرة سواء كانت متناهية او غير متناهية لابد فيها من واحد بالفعل لان الكثرة لابد فيها […]
فاذن لابد في المعقولات من واحد بالفعل فاذا اعقل الواحد وجب […] فالمعقول […] الذي
هو عاقل له اعني النفس الناطقة […] انقسام المعقول […] لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه
ان النفس الناطقة غير منقسمة واما الكبرى فلان كل مادي منقسم لما عرفت من انقسام الجسم وما يعارضه قيل
علم لا نم ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه فلان الخط منقسم والنقطة الحالة فيه غير منقسمة وايضا لا نم ان كل

مادّي مفتقر فإن النقطة مادية غير منقسمة والجواب عن أن الفاء المحقق إنما يوجب انقسام الحال إذا كان
لحوق الحال له من حيث هو ذلك المحل لا من حيث لحوق طبيعة أخرى وأما إذا كان لحوق الحال له من حيث لحوق
طبيعة أخرى كان انقسام المحل لا يوجب انقسام الحال والصورة العقلية إنما تحل العاقل من حيث هو كذلك الحاصل
لا من حيث لحوق طبيعة أخرى فلزم من انقسامه انقسام الحال فيه وأما النقطة فإنما تحل في الخط لا من حيث هو
خط بل من حيث هو متناه فلا يوجب انقسام الخط انقسام النقطة لأن حصول النقطة فيه من حيث التناهي لا من حيث
الذات والجواب عن ثم أن المراد من قولنا لا شيء من الماديات بغير منقسم أنه لا شيء من الجوهر المادي بغير منقسم
فكيف يتم هذا الدليل على سلم جوهرية النفس لأن جوهريته تعرف مما سبق بالحدس تقرير الوجه ثم أن
النفس الناطقة تقوى على ما تعجز عنه المقارنات أعني القوى المقارنة للمادة فلا تكون النفس الناطقة مقارنة للمادة
بيان ذلك أن النفس الناطقة تقوى على إدراك ذاتها وإدراك إدراكها والقوى المقارنة للمادة لا تدرك
ذاتها ولا تدرك إدراكها وأيضًا القوى المقارنة للمادة لا تستطيع فيها الكليات والنفس الناطقة تستطيع فيها
الكليات تقرير الوجه ثم أن النفس الناطقة غير حالّة في جسم مثل قلب أو دماغ أو غيرهما لأن حصول
عارض النفس الناطقة بالنسبة إلى ما تعقل محلاً منقطع أي لأن حصول العلم للنفس الناطقة بالنسبة إلى ما توهم محلاً
لها منقطع أي في وقت دون وقت لا دائمًا والحاصل أن النفس الناطقة تعقلها بكل عضو وأعضائه منقطع
أي حاصل في وقت دون وقت فلو كانت حالّة في عضو من الأعضاء لكانت دائمة التعقل له أو غير متعقلة
له أصلاً وذلك لأن تعقلها لذلك العضو إما أن يكون بمقارنة أو لم يكن كذلك فإن كان الأول أي أن تعقله إما
لأن صورة ذلك العضو إما مقارنة لها والفرض أنها كافية في تعقلها له وإن كان الثاني فلا تعقله البتة
لأنه إذا لم يكن صورة ذلك العضو كافية في تعقلها لكان تعقلها بحصول صورة مماثلة لصورة ذلك العضو
لكن حصول صورة أخرى مماثلة لها ممتنع لأنه لو حصل لها صورة أخرى مماثلة لصورة العضو لكان تلك الصورة
مقارنة لمحل النفس الناطقة لأن مقارن الحال مقارن للمحل لكن يمتنع أن يقارن المحل صورة أخرى مماثلة لصورته
وإلا لزم اجتماع المثلين في مادة واحدة وهو ممتنع وقد اعترض على هذا بأنا لا نسلم أنه إذا لم يكن صورة العضو
كافية في التعقل يلزم أن يكون التعقل بحصول صورة أخرى مماثلة لصورة ذلك العضو وإنما يلزم ذلك أن
لو كانت الصورة المعقولة للشيء مساوية له في تمام الماهية وهو ممنوع فإن الصورة المعقولة من السماء ليست
مساوية للسماء في تمام الماهية ولو جاز ذلك لجاز أن يكون السواد مثل الساتر في تمام الماهية لأن المناسبة
بين السواد والساتر مشتركة في كونهما عرض حال في المحل محسوس والصورة المعقولة والسماء غير
محسوس حال في محل غير محسوس والسماء الموجودة في جوهر محسوس موجود في الخارج مختلفًا بالأرض وأيضًا ثم

ان العاقلة



أن العاقلة إذا كانت متعقلة لمحلها بصورة مساوية له يلزم اجتماع الصورتين المتماثلتين في محل واحد وذلك لأن
أحدهما حالة في العاقلة والأخرى محل لها وإنما يلزم نقض هذا الدليل أن النفس عالمة بصفاتها ولو لم
إذا أو غير عالمة بها في وقت من الأوقات والجواب عن ثم أن ماهية الشيء عبارة عما حصل منه
العقل من ذلك الشيء دون الهوية الخارجية ولا شك أن الصورة المعقولة للشيء مساوية لماهية الشيء بل عينها
وقوله المشكل الصورة المعقولة من السماء مساوية للسماء الموجودة في تمام الماهية قول باطل
لأن المعقول من السماء لا شك أنه هو السماء وأما السواد والساتر فغير متساويين في تمام الماهية لأن كل واحد
منهما تميز عن الآخر بفصل مقوم مخصوص بعد اشتراكهما في مطلق اللون فلا يكونا متساويين في تمام الماهية
وإن اختلفا في العوارض لأنا في المساواة في تمام الماهية بخلاف اختلاف الفصول والجواب عن الثاني
فله أن الصورة الحالة في العاقلة لا بد وأن يكون حالة في محلها إذا كانت العاقلة جسمانية وذلك لأنه إذا كانت العا[قلة]
جسمانية كانت ذات محل مشاركة للمحل لأن كل فاعل جسماني إنما يكون فاعلاً بمشاركة الجسم فلو لم يكن محل
الصورة الحالة في العاقلة في محلها لما كان يعقلها بمشاركة الجسم فلا يكون جسمانية هف فإن قيل
الفرق بين الصورتين باق لأن أحدهما حالة في المحل فقط والأخرى حالة فيه وفي العاقلة أيضًا أجيب
بأن هذا النوع من الحلول أعني أن ما وافق الشيء بأحد الشيئين المتقارنين دون الآخر غير معقول
ومع ذلك فالمحال المذكور باق بحاله لأنه يلزم الصورتان المتماثلتان في تمام الماهية حالتين في محل واحد و
الجواب عن الثالث أن صفات النفس ولوازمها ... لا تمتنع ... أنها ... ذاتها وغير مغايرة لها
شيء مغاير لها لكونها مدركة لذاتها ... بالعاكس إلى شيء مغاير لها لكونها محجوبة عن المادة وغير موجودة
في الموضوع والعلم بمدركه للعلم لا أول وإنما كانت مدركة لذاتها لا ... ولما كانت مدركة للعلم الثاني لا عند الالتفات
لتعقد ... عند المعاينة تقرير الوجه الخامس أن عارض النفس الناطقة يستغني عن المادة وأيضًا
العارض على المادة يوجب استغناء موضوعها أيضًا فلأن عارض النفس الناطقة الصورة العقلية والصورة
العقلية مستغنية عن المادة ولا لكانت مخصوصة بمقدار ووضع وليس كذلك وإذا ثبت ذلك فلأنه لو لم
يستغن الموضوع عن المادة لما ... استغناء عارضه عنها بل أن يكون عارضه أيضًا غير مستغن عنها لأن
احتياج الموضوع إلى الشيء يستلزم احتياج عارضه إليه تقرير الوجه السادس أن النفس الناطقة غير منطبعة
في جسم لأن القوى المنطبعة في جسم تأثيرها ... في الضعف والكلال وذلك لأن القوى المنطبعة في الجسم إنما تفعل
بواسطة الجسم فيكون آلة لها ولا تعرض للآلة كلال ... وتعرض للقوة كلال لأن اختلال الشيء يقتضي اختلال
المشروط ... قوى الحس والحركة والنفس الناطقة غير ... في الضعف والكلال لهذا ... تقوى أفعالها



فإن الجسم صار ضعيفًا فلا تكون النفس الناطقة قوة منطبعة في جسم تقرير الوجه السابع أن النفس الناطقة غير منطبعة
في الجسم لأن القوى المنطبعة في الأجسام تكل وتضعف عند تواتر الأفعال وتكررها خصوصًا الأفاعيل القوية
الشاقة وذلك لأن أفاعيلها لا تصدر عنها إلا عند انفعال موضوعات تلك القوى كتأثر محل الحواس من
المحسوسات عند الإحساس ولا انفعال إلا بكون بقاهر يقهر طبيعة المنفعل فيمنعه عن المقاومة فيوهنه و
الفعل وإن كان مقتضى طبائع العناصر التي تألف موضوعاتها تلك القوى عنها فتكون تلك الطبائع معسورة
عليها معاوقة لتلك القوى في أفعالها والثاني يقتضي الوهن فيهما جميعًا ولذلك لا تشعر بالرائحة الطيبة
عقيب القوية فثبت أن القوى المنطبعة في الأجسام كلها تكل لا فاعلية ويحصل للنفس الناطقة ضد ذلك أي
النفس الناطقة لا تكلها تكررها فاعلية فالنفس الناطقة غير منطبعة في الجسم واعلم أن هذه الوجوه السبعة
مقنعة للمسترشدين وإن لم يكن مسكنة للجاحدين ولإقناعات العلمية تكون هكذا وجاز أن أورد بها وحدها
لا كما تقنعها أن بعض النفوس ... إلى بعضها ... والبعض بخلافه لعادات
لا سيما دارات لقبول ... قبولها الحكم ليتم النفع بها والله ولي سلوك النفس لقبول الحق من
دليل سلمي ومجموعها فيه ... هذا **قال** ووجود أنها مختلفة واحد بمعنى وحدتها واختلاف
العوارض لا بمعنى اختلافها **أقول** مذهب أرسطو وأتباعه أن النفوس البشرية متحدة
بالنوع ومذهب طائفة من المتقدمين أنها متخالفة بالماهية واختار المصنف الأول واحتج عليه بأن النفوس البشرية
داخلة تحت حد واحد على معنى أن حد بعضها هو حد البعض وحدها بالنوع فإن لا مغر الجليلة من أن
يجمعها حد واحد وفيه نظر لأن الحد إنما يكون بالنسبة إلى المعنى الكلي لا بالنسبة إلى الجزئيات
والمعنى الكلي الذي يكون الحد بالنسبة إليه لا يحتمل أن يكون نوعًا يحتمل أن يكون جنسًا ولقائل أن يقول
إن الحد الواحد مطلق على تمام حقيقة النفوس وعدا كاف في معرفة أنها بالنوع واتفق العاقلون باختلافها
بالماهية فقد احتجوا بأنها مختلفة في العوارض مثل الذكاء والبلادة والسخاوة والبخل والشجاعة والجبن والعفة
والفجور وليس ذلك لاختلاف سبب المزاج فإن الإنسان قد يكون حار المزاج في غاية البلادة وقد يكون
بارد المزاج في غاية الذكاء وقد يكون بالعكس وقد يتبدل المزاج وهذه العوارض بحالها والله قد يتبدل
هذه العوارض ويبقى المزاج بحاله ولا ... للأسباب الخارجة لأنها قد يكون بحيث لا يوجب خلفها والحاصل ضده
فعلم أن هذه لأمور لوازم النفوس واختلاف اللوازم دال على اختلاف الملزومات فقوله واختلاف العوارض
لا بمعنى اختلافها إشارة إلى رد هذا الدليل تقرير الرد أن اختلاف هذه العوارض لا يقتضي اختلاف
النفوس بالماهية لأن الملزومات وإن اختلفت بسبب اختلاف اللوازم لكن الملزومات ليست هي النفوس فقط

بل النفس



بل النفس والعوارض المختلفة ومجموع النفس مع العوارض إذا كان مختلفًا لا يقتضي أن يكون كل جزء منه مختلفًا حتى يلزم
منه أن يكون النفوس مختلفة فإنه يجوز أن يكون اختلاف المجموع بحسب اختلاف الجزء الآخر أعني العوارض **قال**
وهي حادثة وهو ظاهر على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت أزلية لزم اجتماع الضدين أو بطلان ما ثبت أو ثبوت
ما امتنع **أقول** ذهب أرسطو وأتباعه إلى أن النفس حادثة وهو موافق لما ذهب إليه المليون وذهب
أفلاطون ومن تبعه إلى أنها قديمة واختار المصنف الأول وهذا حال وهو ظاهر على قولنا أي حدوث النفس ظاهر
على قول المليين لأن العالم حادث عندهم والنفس من جملة العالم وأما على قول الخصم أي أرسطو وأتباعه
فلأن النفس لو كانت أزلية لزم أحد الأمور الثلاثة وهي اجتماع الضدين أو بطلان ما ثبت أو ثبوت ما امتنع
والتالي بأقسامه باطل بيان الملازمة أن النفس لو كانت أزلية لكانت إما واحدة أو كثيرة فإن كانت واحدة فبعد
التعلق بالأبدان إن بقيت واحدة لزم أن يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو ونفس من اتصف بالجبن
والبخل بعينها نفس من اتصف بالإسراف والتهور فيلزم اجتماع الضدين وهو لازم للأول وإن تكثرت
ث فقد انقسمت والحال أنها قبل التعلق كانت واحدة ولم يكن الكثرة حاصلة فيلزم بطلان النفس وحدوث
النفسين الأخريين فيلزم بطلان ما ثبت أعني النفس الأولى وهو لازم الثاني وإن كانت كثيرة فلا يكون
متحدة بالنوع لأنها لو كانت متحدة بالنوع يمتنع تعددها بالأمور المختلفة كالمواد وامتنع تعلق الأمور المختلفة بها
وهي متساوية في ذواتها من غير أولوية ويترجح في التعين حين التعين بل لكن لا يمتنع تعلقها بالأمور المختلفة فلا تكون
متحدة بالنوع فيلزم ثبوت ما امتنع أي ثبوت اختلافها بالماهية والذي يمتنع وهذا هو لازم الثالث **قال**
وهي مع البدن على التساوي **أقول** النفس مع البدن على التساوي أي لا يكون لبدن واحد
إلا نفس واحدة ولا تتعلق نفس واحدة إلا ببدن واحد وهذا الحكم ضروري فإن كل أحد يجد ذاته نفسًا واحدًا
لا نفسين فلو كان لبدن نفسان لكان لذلك الذات ذاتين وهو هف ولو كانت نفس واحدة متعلقة بها
فوق بدن واحد لزم أن يكون متعلق أحدهما متعلق الآخر ولزم أن يتصف كل منهما بما يتصف به الآخر
وبطلان ذلك معلوم بالضرورة **قال** ولا تفنى بفنائه **أقول** أي لا تفنى النفس الناطقة
بفناء البدن لأنها مجردة في ذاتها غير منطبعة في جسم ... إلا ما هي ذات آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن أن يكون
آلة لها وحافظًا للعلاقة معها بالموت لا تضر جوهرها وبقاءها بل هو باق بما هو مستفيد الوجود منه لأنها غير
قابلة للفناء لأنها لو كانت قابلة للفناء لكانت قبل الفناء باقية بالفعل وفاسدة بالقوة ولا شك أن فعل
البقاء غير قوة الفساد ولا لكان كل باق ممكن الفساد وكل ممكن الفساد فاسدًا ولا يجوز أن يكون محل قوة
الفساد هو محل البقاء بالفعل بعينه ولأن محل قوة الفساد هو القابل للفساد فلا يكون بعينه موصوفًا

الفساد والبقاء بالفعل لا سيما عند الفساد فلا يكون بعينه موصوفا بالوجود فيكون محل الفساد بالفعل غير محل
الفساد بالقوة فاذن فيها امران مختلفان فصار بتركبها وامر من احدهما محل الفساد بالقوة ولا يجوز البقاء بالفعل
وكل واحد من جوهر ومدة يكون جزءا لجوهر جوهرا فيكون بتركبها والهيولى والصورة فلا يكون الجسم عنصرا
هذا واعلم ان على هذا ان فوق الفساد هي امكان العدم وامكان العدم غير سوى فلا يسند الى محال
والله الجسم جائز فيكون مسبوقا بامكان الوجود ولا امكان الباقي لما لم يوجد كما بينا فكل امكان
الفساد دائم لم لا يجوز ان يكون مركبا من الهيولى وصورة محالة الجسمية وصورة فلا يلزم ان يكون جسما
والجواب عن آن احد الامكان هو لا امكان لا مسبوقا وهي وجود عرض وجود وهي فسد عن محلا ما ساوا
الجواب عن آن كل واحد من لا امكان الباقي والامكان الفساد لا مسبوقي ان يكون الجسم جائز الكون الدن
جوهرا محضا موجودة فيقبل وجود الجسم الذي يكون محلا لا امكان الجسمية الباطنة اي لا امكان لا مسبوقا وهي
وجب في جسم مدة موجودة فيقبل وجود الجسم ومدة ما بحسب احد الامكانين لا مسبوقا وهي لجزء من المدة
الجسم المحصور بقدر الدن بحسب لا يكون مسبوقا بالعدم امر الموجود سبق علاقة عدم وجود احد الامكانين لا مسبوقا
عدم الموجود وجب الداث موجب في مدة وجود لا بارم وجود الموجود وجب انه موجود عند وجب الداث جوهر
ما مساو لا يجوز ان يكون الجسم محلا لا امكان ما هو مباين عنه والحاصل ان الدن لا يكون محلا لا امكان الجسم
وجب في مساو لا لا امكان عدم فيها بل يكون محلا لا امكان جزء من الجسم وجب في مدة وجود وجود فيه لا امكان
عدم فيها وجب في كل دن وكل امكان جزء فيها وجب في مدة وجود مقدرة فسد عن امكان وجود فيها وجب الداث
لانه لا يمكن جزء من الجسم وجب في مدة وجود مقدرة بدون جزء فيها وجب الداث فالجوهر الذي صار محلا لا امكان
جزء فيها وجب الداث وامكان عدم فيها وجب في مدة وجود مقدرة لا مسبوقا عن امكان عدم فيها وجب الداث
لان امكان الداث وجب في حال لا امكان لا مبقى امكانا فيها وجب في لان امكان الجزء لا مبقى امكانا فيها حتى
احتراسه كخلاف محمد حيث لا يجوز ان يكون محلا لا امكان كون الجزء لا مالداث ولا مالعدم فيها لان الجزء
من لا امكان الباقي وامكان الفساد والجواب عن آن الهيولى التي هي محالة الهيولى لا حساس لا بد
وان يكون ما قبل بعد وقوع الفساد بالفعل لما ذكرنا وحيث لا يخلو اما ان يكون جوهرا ولا عرضا ولا وان حيث
ولا بارم ان يكون جسما وان يكون ذات وضع متحيزا لا ما لا وضع له وكلاهما حيث لا يجوز والثاني لا يجوز اما ان يكون
ذات قوام بنفسه او لمحل ما ان كان فاعلا بذاتها فاستحال وان كان فاعلا في الجسمي لما وضعنا ما حيزا
فيها هيئة وسميناها الخلط حاصلا وهو بعد احد هو مجرد عاقل بعد فساد البدن وان لم يكن ذات قوام
لا بذاته ولا بمحل فاما ان يكون للبدن لا مسبوقا فانتفاؤه او لا وحيث لا يكون لا مسبوقا بحاله في وجوده الى البدن به

قال الكلي ان



فلم يكن ذات فعل بالعرض كما بينا وبهذا ان بطلان دليل والثاني بالعرض لم يكون لانه بالعرض فانتفاؤه
موجودا وهو المطلوب قال ولا نصر مدة صوح لا حجر ولا بطل ما اصلا ه
من المعادل اقول الماثلون بحدوث الجسم يدعون على بطلان السابع على ان الجسم
الذي صار مدة الصوح لجزء ما بعد مثلا لا يسمى ان بدن الحجر ونصر مدة صوح لا حجر مولد والا
اي لو صار مدة صوح لا حجر بطل ما اصلا ه مراد المعادل وبهذا ان يكون لبدن واحد جسم واحد
والثاني بقا ما اصلا ه مراد الماثلة واما الملازمة فلان الجسم الحادث ما ساو احد وبها عدم المدة العدم
موجود على حصول الشرط ولا يكفي حدوث ها في الوقت المعين وحدوث ها في سائر الاوقات
ووكل الشرط ليس لا حدوث البدن فاذن حدوث البدن علة لانتفاء الجسم عن المدة العدم فالبدن
الحادث الذي يتعلق به جسم على سبيل السابع لانه وان كون مستعد القبول جسم لجزء ما مدة
مع انتفاء الجسم على بدن واحد فيلزم بطلان المعادل لما فان قيل الموسى وان سلما انهما متحدة
بالنوع لكن محلهما لا هوته على ما يرى وكون البدن المخصوص مستعد الجسم الموصوف بهذه الخصوصية
كون مستعد الاخرى اجيب بان لا خلاف في الهوته اما حصل مع حدة البدن فاذا كان البدن
مستعد الجسم المستنسخ والجسم الحادث بعلمه معا وان لكل مستعدا لها معا بطل السابع
قال ويعمل بدلها ويدرك مالا لان للمادة من المخلوقة وضعا مع عدم المادة اقول
الفعل هو ادراك الكلمات وهي لهم لا ادراك مالا ادراك الحرسي السابع لا حساس الفعل والوهم
وان كان هذه بعض لا ادراك ساملا للفعل بعد والكل ان يصطلح على ما مساوة الجسم بفعلها لها
ويدرك مالا لان والمراد بقولنا انها بفعل بدلها ان الصورة المعقولة مرسم في الجسم لا في الهوة الجسمانية
الى هي انها والمراد بقولنا انها يدرك مالا لها ان الصورة المحسوسة والخيالية والموهومة مرسم في المشتهية الا انها
لكل ادراكها للجسم بواسطة ارتسامها في لا لان والدليل على ان الصورة المعقولة مرسم في الجسم لا
الا انها هي الهوى الجسمانية انه لو كان الصورة المعقولة مرسمة في لا لان كذلك مالحال لكانت مختصة
بمقدار معين وان معين ووضع معين صوح كون لا لان كذلك مالحال فيها مختصة بها فلا يكون مالئة
للجسم لهذه لا عراض فلا يكون كل ما وصفناه صورة عقلية هيئة والدليل على ان
لا ادراك انما يكون بالا لان انما ادا احتاجا مرتبا بحيث امر معين وميزانس المخاصي المخلوقة في
الوضع المعين من الجمجمة فليس لهذه لا مباشرة في الخارج اذ غير مسببة لا الخارج لان لكل ادراك فاعل
في الخارج وهو هي الدماغ فلانه وان رسم احد الحاصل من محال رسم في الخارج لا تجزؤ لا استحال حصول



الاصغران اسمار احد حاصل لا حجر لا يكون بالما هية لا سما فيها فيها ولا بالهوية فيها لانها منتزعة من مادة ادة
بدون ان يرسم في جسم او جسماني حتى يحصل الاسمار بحسب بعار محلها ما ادراك الحرسي للجسم فانه يكون بالا لان
قال وليس هوى سادس كما بها عدها في العاقدة والمالية والمولدة واجوى احتج بها حصل لا ادراك
اما للحرسي فلنا او للكتي اقول للجسم الباطنة هوى سادس فيها لا انسان والحيوانات والجسم
النامية وهوى اجوى احتج بحصل بها لا ادراك الحرسي وهي هوى سرسل فيها لا انسان والحيوانات
دون النامية هو الحاكي الحكمي الظاهر وهوى الباطنة الحكمي وهذه الهوى العيرة حصل بها لا ادراك الحرسي
والهوى اجوى احتج من لا بلس لا بها لخص بالانسان وهي هوى يحصل بها لا ادراك الكلي اما الهوى
الى سادس فيها النامية والحيوان الاعلى خاصة لها ملاءة اسار لاحتمال المخيلة وهي العاقدة والمالية وواحدة
لاحتمال الجوع وهي المولدة وهذه الهوى الثلاث تسمى الباقية العاقدة فهي الى محل العدا الى مباشرة
المعدي لا سبب الدال ما محلل بحصل بهذه الهوة احالة العدا الى مباشرة المعدي محل فعل هو الهوة
وهاهنا احتلاف بدال ما محلل واما المالية فهي الهوة بحسب ما ذكر في حس المعدي على ما يناسب ملتبس محفوظ
في اجرا والمعدي في لا مطار اللا بلتم بها المشتهية فهي محفوظ في اجرا والمعدي في لا مطار اللا بحسب
به الرياضات الحاذقة في الهوى الطبيعي كالورزة وقوله محفوظ في اجرا المعدي في لا مطار اللا بحسب
به الرياضات الصناعة هاهنا الصانع ادا ذكر في القول بعض مراد العرض او العوض وما لعكس وهو الممتنع
بها الفسد حسب بها الحس الباطنة والعاقدة مسارعا كان في العمل هاهنا فعلها بحصل العدا و
انصافه وسهله فان كانت بعد لا فعال على قدر ما كانت تحلل هو لا عدا وان كانت راسخة
الهوى ان فهي فوق بحصل بعد الهوة احالة العدا الى مباشرة المعدي محل فعل هو الهوة
وهاهنا احتلاف بدال ما محلل واما المالية فهي الهوة بحسب ما ذكر في حس المعدي على ما يناسب ملتبس محفوظ
في اجرا والمعدي في لا مطار اللا بلتم بها المشتهية فهي محفوظ في اجرا والمعدي في لا مطار اللا بحسب
به الرياضات الحاذقة في الهوى الطبيعي كالورزة وقوله محفوظ في اجرا المعدي في لا مطار اللا بحسب
به الرياضات الصناعة هاهنا الصانع ادا ذكر في القول بعض مراد العرض او العوض وما لعكس وهو الممتنع
بها الفسد حسب بها الحس الباطنة والعاقدة مسارعا كان في العمل هاهنا فعلها بحصل العدا و
انصافه وسهله فان كانت بعد لا فعال على قدر ما كانت تحلل هو لا عدا وان كانت راسخة
الهوى ان فهي فوق بحصل بعد الهوة احالة العدا الى مباشرة المعدي محل فعل هو الهوة
وهاهنا احتلاف بدال ما محلل واما المالية فهي الهوة بحسب ما ذكر في حس المعدي على ما يناسب ملتبس محفوظ
في اجرا والمعدي في لا مطار اللا بلتم بها المشتهية فهي محفوظ في اجرا والمعدي في لا مطار اللا بحسب
به الرياضات الحاذقة في الهوى الطبيعي كالورزة وقوله محفوظ في اجرا المعدي في لا مطار اللا بحسب
به الرياضات الصناعة هاهنا الصانع ادا ذكر في القول بعض مراد العرض او العوض وما لعكس وهو الممتنع
بها الفسد حسب بها الحس الباطنة والعاقدة مسارعا كان في العمل هاهنا فعلها بحصل العدا و



على لا لسان ذاما وكلت العناية لا لها لخصت استثنا الانواع ذاما وانما لكل اسمها بحصل المادة بعارضا
سعاف لا شخاص اما على سبيل الولد فما سهل اختياع اجزاء المعدة عن لا عدال والمعدة عن مراحة واما
على سبيل الولد فما يورد لكل الوجه ولا عدال ان وصين عن مراحة بحسب الحس ذات فوق بحصل من المالك
الى بحصلها العاقدة ما لكه بحسب اجوة والمالك ان المالك المتصلة اقل مراحة الواجب بحسب كما مثل
حسب الحس ذات فوة نصف مراحة المالك الى بحصلها العاقدة ما فسا الى المالك الموصولة فيه ما هو ادنى
سعة لا فطار على ما سبب ملتبس وكل الوضع الى ان نوع الجسم فاذن الحس الباقية العاقدة اما لكون ذات ملاءة
قوى بحفظ بها الجسم او الكان كما ملا ومكملا او الكان ناقصا ومسببا الى نوع سولد مسلة قال
والمعادة الحاذقة والماسكة والهاضمة والدافعة وقد مضا عن هذه الحس لا عضا والنهمة عارضة من
والصوح عدى ما طلة لا تسمى الحاذقة صدر عنه لا فعال الحكمة المكنة عن فوح تسلط الحس الباطنة على الاصلاح
قوله الحاذقة بحد بها قوى لا ارح الحاذقة وهي التي تحدث العدا وهي موجودة في لا عضا
اما التي المعدة فلان العدا بحركي من الهوا بها وكل الحركة عن ارادة لان العدا الحس حيوانا ما والاطبيعة لان
العدا بقدر بعدد لا كما كي فكون فيه اما مع نوع داع من قوى او بحدث حادث والمعدة وكان لا
بقط لان العدا قد بحدث الى المعدة من عن ان يرسم نوع داع الها فعن الكتاب الحدث حدث المرئي والمعدة
العدا لم بحدث سرع الحاجي عن ارادة الفتح وان المعدة بحدث الاندفاع مرعا والمدافع الحركة
بالتي بحدثه وان سادلة المعدي اولا واما في الرجوع فلا بها لو كانت حاذقة الصول وبه المعدة
لا سبطا والطبت عنها عن لا سان وقد كاع ان احتياجه بحدث الى الداخل واما في سائر لا عضا
فلان لا خلاط لا بعدها على الصواب الدع والبلغم والسوداء مختلطة في الكبد وتعد كل واحدة منها وتصب لكل
عضو معين فلو لم يكن وجود ها في كل عضو لما احتمل بخلط حاجتي والماسكة وهي التي تمسك الغذاء المجذوب
الى ان يصير الها صالحة وتعلقها في المعدة لا حتوا على الغذا حتى ناسة مرجح الجاذب على دفعه لا يكون من
سقط ما على المعدة وس المعدة وحتى هذا لا حتوا سند اصلا المعدة فان الغذا اذا كان فضلا والماسكة
قوة حصل بهذا لا حتوا فلم يجد احدا لهم بقية وتعلقها في الجزء الذي يحتوي على الحس لمرجح الاول ولو لم يكن
هناك ماسكة لنزل الى المثانة لانه سيل وكذا في سائر لا عضا الهاضمة وهي التي بعد الغذا الى
حتى بصلح لان بحد الغاذية فتعمل الهاضمة احالة الغذا الى ما يصلح لان بصير جزءا من المعدي وتعمل الغاذية
احالة الى ما لكن جزءا من المعدي بالعمل وتراخي الفتح لزوما وسا في النهوة وبعد المخ والمدة كالمخ المحظة
المضغوطة سفخ الدماميل فوق ما سمي المظنونة الهاضمة في المعدة وهو ان نصر الغذا كيلوسا وهي جوهر سمه

الشكل الشخص ج في الكبد وهو ان يصير بعد لا عذار مرالجلد الرخو يحصل منه لا خلاط لا رابعة الرابعة
في لا عضاء وهو ان يصير غير محصل ان يكون بحيث من العضو والدافعة للعضو الذي يدرك
على وجه ما ان لا سان عند لا عاد الرخو لا بها تدفع ما فيها الى سفل وقد يضاعف هذه الذي لبعض
لا عضاء كما للعدة فانها تدفع ما فيها لخاذنه وللاسكه والباهضة والدافعة السبب الى غير جهة الذي وفيها الله اعلم
الذي بالسبه الى ما تحدي به خاصة والنوم عن الممتنع ان كان ما سكنين في شيء وهو لا رخاء الطبعي للبدن
بانصاف ماكن العدا الى فان الجسم وهو لا رخاء الذي لا ٢ نحب الساب طلبا لغاية فانه وهو نائم
الحلق كلاف الممتنع وانه قد يوجد النوم بدون الممتنع كما في الصبي لا هزول وما نحكي كما في بعض السوفسطائية و
الذبول سايل الجسم والهزال الفصي والجسم انطفال العدة والمصور حان عدة كالاكال والصور ان يحاكي
اعمال محكمة مركبة فاستحال صدق ذلك عن موضوع مسطقة عشر شاعر ما تصدر عنها بالحث كساعة ونحاسا الى
مدبر تحكيم ويخطر خاطر خوران يكون الصحيح مركبة وعلى عدة رسائط الحكم صدق في عدة كاعمال عنها بحب
أن سعد اد الماكن وعلى عدة ران لا يكون ما عدة لا الذي بطلانها بالحول استاذ عدة كاعمال الباهضة جهة
الهول وكاعداد لاس جهة العمل قال واما شاهد له ادراك بالحس بشيء فقد الملمس وهي قوة
منبثة في البدن كله وهي حدة ده بطلة" اول ملاقع ومالك عن الوني السابقة سريعة
في الكف عن الوني الحواس المدركة للجزئي وهي الحواس الغير حسي منها ظاهرة وحسي باطنة فدانا الحواس
الحسي الظاهرة فنها الملمس وهي قوة منبثة في جميع جلد البدن مدركة بالحاد ته والرده وحده والرطوبة الليسة
والملاسة والخشونة والحدة والثقل وغيرها من المؤثرات كالصلابة والليس والرخوة وغيرها وفي حد جيدة
بطلة فانه خوران يكون قوى كثيرة وكل قوة مدركة لصدس مرجعة الكيفيات وخوران يكون قوة
واحدة مدركة جميع الكيفيات والتي معمل حدة العوده لا بالمماسة لا بسعر بانكسر مماسة لكسر العضلة الذي
يكون انحدة العوده فان لا ادراك للرخو لا عن انفعال والذي لا ينفعل عن السهمة قال
ومنه الذوق وهو معدراك ما توسطه الرطوبة القابلة عن المحل والصدا اول ومن الحواس
الظاهرة الذوق وهو قوة منبثة في العضو المرؤس على جرم اللسان وهي مساهمة للمسي في احتياج
الى المماسة ولا تيج فعلها كما توسطه الرطوبة اللعابية المنعرشة بالمذعة ولسه وطة ان يكون
حدة الرطوبة حالة عن سل طعم المطعوم او ضده وما يحل بعنوان يكون بحاكمة الطعم في جسمها
لمخالطة ما رخو على هي اللسان من المطعومات وذوي طعم محصل لا حساس قال ومنه
السم وهو معدراك ما يؤدي الهوا المنفعل عن ذوي الرائحة الى الحشو اول ومن الحواس الظاهرة

الشم



السم وهو قوة موجودة في الرائد من الباحثين في معدن الرطاع المتنوسين بحلقي الدماغ ومتفرق فعلها
الى وصول الهوا المنفعل عن ذوي الرائحة بكيفية بلغته ذوي الرائحة الى المحسوس حتى يحس بالرائحة وتسل
احساس الرائحة انما يكون بسبب تحلل احواذي الرائحة واختلاطها بالهوا الواصل من ذوي الرائحة
والمحسوس وصولها الى المحسوس وهو بعد ما ان الممكن السبب استحال ان تحلل منه الحواء محصل منه
رائحة مختلفة اسماء انما يكون ان تشتمه من مواضع كثيرة ورواتح كل واحد منها مثل الذي تحس بها اولا

قال ومنه السمع وهو قوة على وصول الهوا المضغط الى الصماخ اول ومن
الحواس الظاهرة السمع وهي قوة موجودة في العصب المفرد من المسمى بمعدراك الصماخ بمدرك بها ما يؤدي الله
سموح الهوا المضغط من قارع ومقروع معا وبالرله وسعة لا دراك بها على وصول عدد الهوا
الى الصماخ قال ومنه النطق وهو ان يعبر عما في الضمير بالصوت والكلام وهو راجع فينا الى امر
الحدة وقد حصل له مع انطلاقه لخروج الصماخ فانما تعكس الى المدرك الصوت جهة وان عرض عن عدد
السهمي بعدد المرئي اول ومن الحواس الظاهرة البصر وهي قوة موجودة في العصبتين
المجوفتين المنبثتين بسلاخان وسعار خان الى العصبتين بعد بلاقيهما مدركتين بها الصوا كالوان اولا و
بالذات وبسبب بطلانها سار المضعف كالسكوك المدركة والحركة والحس والمرئي والبصار رصار راجح ال
ترجح ما يراد الحدة وانعدا ما هي المرئي وانما قد يعوله فيما لانه لو ابست الرؤية بعد تعالى كانت هذه قوة
لا سايرة لا تكون سبحانه تعالى سار الحدة وانما تكون بالطباع وجب الرؤية عند
حصول سرائط الرؤية وهي سعة المقابلة المخصصة وعدم البعد المفرط وعدم القرب المفرط وعدم
الصغر المفرط وعدم الحجاب ووضع الصغير على المرئي اقتضاء من ذاته اومن غيره وكون المرئي كثيفا
بمعنى المتلون لا ما يعلم بالصوت انما بصر الى ادا حصل جهة الشرائط لا جاز ان تكون بحيث يراها
واجتماعي لا مدركها وهذا عن البسط والواجب حصل جهة الشرائط لا جاز ان تكون بحيث يراها
بحصل بعد انصال السعاع بالمبصرات سوى خط طرخروج مربع الخروط السعاعي الذي قاعدته عند
المبصر وراس عند البصير ويكون كل بصار مرتبا له بحسب مركل خطة فاعدد اكس الخروط وكلما كان المبصر
اقرب الى البصر يكون ملك الزاويه اوسع فيراه البصر اعظم وكلما كان بعد مه يكون ملك الزاوية صغيرة
فيراه البصر صغيرا الى ان سارب الخطوط البصر عند الوصل واحد هو انطباق بعضها الى بعض فيخط
واحد فيراه البصر كسطح وبعد ذلك يخيل اليه ان ذلك السطح مرتفع وهو انطباق بعضها الى بعض فيخط
الحس بل يحال لا خروج بالمعاد كما يحال الصوت خروج الصمم وما يحال ان الدول خروج السعاع بتلك الآن





السعاع ان كان حساسحيل ان يخرج من العين على صورة باحجم مقصل الى كره الدوات وسحيل انه
ان يخرج السعاع من العين على عدد مركوبه حسما لان يحركه لا يكون طبيعة لو نوعيا على الجهات المختلفة
والاقربة اذ لا فرحب لا طبع ولا ارادة وهو ظاهر وان كان عرضا مسح لا يحال عليه انما يدرك على بعد بر
ان يكون المراد بخروج السعاع الخروج الحسي وهو ممنوع والسعاع اذا احكس والمرئي الى الرائي الصور وقد
ولا حكاس انما يكون اذا كان المرئي صقيلا والسب في انصار المرئي الواحد مقصودا الى العين الممتد
والعينين الى جهة الجزء وطبر قوية في سمي الجزء وطس فاذا وقع سهما الجزء وطبر عبد الى ذي دفعة واحدة انصر
العيان المرئي اشخاصا واحدا وذلك انما يكون ان يلتقي السهمان عند الرائي وان عرض تعرف السهمين عند
وصولهما الى الرائي انصر العيان المرئي معدودا قال ومن جهة الوني سطحا يحاكم
بس المحسوسات لرؤية النقطة خطا والشعلة دائرة والمربع مالا نحوى له والحال ان جوهر المعاني حسي العامل
والحافظ والوهم المدرك للمعاني الجزئية والحافظ والمخيلة المدركة للصور والمعاني مجتمعة بعضها اول
للمرئي وهو ان الحواس الحكس الظاهرة بسرعة في انعكاس الجزء الى الباطنة وهي انقطعت وذلك لانها مدركة او متهمة على
الادراك والمدركة اما حدركة للصور وهي ما يمكن ان يدرك ما الحواس الظاهرة واما مدركة للمعاني وهي ما
يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة واما مجتمعة بالحفظ او الوصف والمجتمعة بالحفظ اما مجتمعة لمدركة الصور
واما مجتمعة لمدركة المعاني فهذه ست قوى آ المدركة للصور وهي الممانعة سطاسا والحس المشترك لانها
مدركة لحالات الحواس الظاهرة بالمباشرة لها والذي يدل على وجوده وجوه آ انا نحكم ان هذا اللون
غير هذا الطعم وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم لا الطعم وانا نحكم ان هذا اللون والطعم مجتمعان في
شيء واحد وانا نحكم ان هذا الصوت غير هذا اللون وان هذا الطعم غير هذا الصوت وانا نحكم ان هذا
الصوت والطعم مجتمعان في شيء واحد وانا نحكم ان هذا الصوت غير هذا الطعم وان هذا اللون غير
هذا الطعم وانا نحكم ان هذا الصوت مجتمع مع هذا الطعم في شيء واحد وانا نحكم ان هذا اللون
مجتمع مع هذا الطعم في شيء واحد وانا نحكم ان هذا الصوت مجتمع مع هذا اللون في شيء واحد
وانا نحكم ان هذا الصوت مجتمع مع هذا اللون مع هذا الطعم في شيء واحد وانا نحكم ان هذا
الصوت مجتمع مع هذا اللون مع هذا الطعم مع هذا الرائحة في شيء واحد وانا نحكم ان هذا
الصوت مجتمع مع هذا اللون مع هذا الطعم مع هذا الرائحة مع هذا الملمس في شيء واحد
وانا نحكم ان هذا الصوت مجتمع مع هذا اللون مع هذا الطعم مع هذا الرائحة مع هذا الملمس
مع هذا الوزن في شيء واحد وانا نحكم ان هذا الصوت مجتمع مع هذا اللون مع هذا الطعم مع هذا
الرائحة مع هذا الملمس مع هذا الوزن مع هذا الشكل في شيء واحد وانا نحكم ان هذا
الصوت مجتمع مع هذا اللون مع هذا الطعم مع هذا الرائحة مع هذا الملمس مع هذا الوزن مع هذا
الشكل مع هذا الوضع في شيء واحد وانا نحكم ان هذا الصوت مجتمع مع هذا اللون مع هذا
الطعم مع هذا الرائحة مع هذا الملمس مع هذا الوزن مع هذا الشكل مع هذا الوضع مع هذا
المكان في شيء واحد وانا نحكم ان هذا الصوت مجتمع مع هذا اللون مع هذا الطعم مع هذا
الرائحة مع هذا الملمس مع هذا الوزن مع هذا الشكل مع هذا الوضع مع هذا المكان مع هذا
الزمان في شيء واحد وانا نحكم ان هذا الصوت مجتمع مع هذا اللون مع هذا الطعم مع هذا
الرائحة مع هذا الملمس مع هذا الوزن مع هذا الشكل مع هذا الوضع مع هذا المكان مع هذا
الزمان مع هذا الحركة في شيء واحد وانا نحكم ان هذا الصوت مجتمع مع هذا اللون مع هذا
الطعم مع هذا الرائحة مع هذا الملمس مع هذا الوزن مع هذا الشكل مع هذا الوضع مع هذا
المكان مع هذا الزمان مع هذا الحركة مع هذا السكون في شيء واحد وانا نحكم ان هذا
الصوت مجتمع مع هذا اللون مع هذا الطعم مع هذا الرائحة مع هذا الملمس مع هذا الوزن مع هذا
الشكل مع هذا الوضع مع هذا المكان مع هذا الزمان مع هذا الحركة مع هذا السكون مع هذا
الكم في شيء واحد وانا نحكم ان هذا الصوت مجتمع مع هذا اللون مع هذا الطعم مع هذا
الرائحة مع هذا الملمس مع هذا الوزن مع هذا الشكل مع هذا الوضع مع هذا المكان مع هذا
الزمان مع هذا الحركة مع هذا السكون مع هذا الكم مع هذا الكيف في شيء واحد وانا نحكم
ان هذا الصوت مجتمع مع هذا اللون مع هذا الطعم مع هذا الرائحة مع هذا الملمس مع هذا
الوزن مع هذا الشكل مع هذا الوضع مع هذا المكان مع هذا الزمان مع هذا الحركة مع هذا
السكون مع هذا الكم مع هذا الكيف مع هذا الاضافة في شيء واحد وانا نحكم ان هذا
الصوت مجتمع مع هذا اللون مع هذا الطعم مع هذا الرائحة مع هذا الملمس مع هذا الوزن مع هذا
الشكل مع هذا الوضع مع هذا المكان مع هذا الزمان مع هذا الحركة مع هذا السكون مع هذا
الكم مع هذا الكيف مع هذا الاضافة مع هذا الفعل في شيء واحد وانا نحكم ان هذا
الصوت مجتمع مع هذا اللون مع هذا الطعم مع هذا الرائحة مع هذا الملمس مع هذا الوزن مع هذا
الشكل مع هذا الوضع مع هذا المكان مع هذا الزمان مع هذا الحركة مع هذا السكون مع هذا
الكم مع هذا الكيف مع هذا الاضافة مع هذا الفعل مع هذا الانفعال في شيء واحد



لا على سبيل الجملة التي تحلها الانسان في عاد اخاد لعوه لا دراك وما يدركه على سبيل التحلل لسب ضعف
الادراك والى هذا الوجه اسار بقوله لرؤية النقطة خطا والسعلة دائرة ونحو ذلك والمدرك الكلي وجعل الوني
الباطنة سطاسا لرؤية الهواء خطا اي انما تكون هذه القوة مجموعة لا ما ذي النقطة خطا مستقيما فلو
لم تكن مجتمعة لما رأت انه كل الثالث المدبر يدرك المحسوس في الخارج على سبيل المشاهدة مع تعطل حواسه
ولا يرسم وكل ما يرسم في الحس فلا بد موضوع اخوى يرسم فيها ما شاهده المرسم والى هذا اشار بقوله المدبر ما لا
تحوى لرأى وراءه المرسم والباسه الخيال وهي القوة التي تحفظ صنع ما يحل جميع الحواس
بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة وهي خزانة الحس المشترك والذي يدل على وجوده انا ان الحس كما لا يدرك على
الحكم بان هذا اللون غير هذا الطعم لا يدرك بها جميعا كما لا يدرك على الحكم بان هذا اللون غير هذا الطعم
لكن يدرك بالحس المشترك والذي يدل على وجوده انا ان الحس كما لا يدرك على حافظ
للحكم ولا مستدعي صنع كل واحد من الامرين لحدا دراك كل واحد منهما لا لحافظ الذي وجوده معارض للحس
المشترك لان العقول بوجوده على الوجه الذي بها الحفظ لان العقول والحفظ قد يوجدان فلو كانا بوجوده واحدة لما
امتنع وجودهما بوجوده واحدة والثالث الوهم وهو قوة منبثة في مقدم الدماغ الاوسط مرتبة بين القوة الخيالية
والقوة الحافظة وهي تدرك المعاني الجزئية التي لا تدرك بالحواس الظاهرة كما تدرك الشاة معنى في الذئب عند عروضه وهي العداوة وادراك الكشيرة المعنى غير
محسوس ادراكا جزئيا حكميا كما تدرك الحس ما شاهده وهذه المعاني لا تدرك بالحس الظاهر فلا بد من قوة اخرى
هذا اسايرها الرابعة الحافظة وهي قوة تحفظ بها هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها وهي معارة للوهم
لما عرفت ان العقول لهذه عرضه الى بها الحفظ والخيال ان الحافظ للصور غير الحافظ للمعاني الخامسة
المخيلة وهي التي تركب الصور والمعاني بعضها مع بعض فتارة تركب الصور بالصور كما تركب صورة
بالعين وتارة تركب كل فصل الصورة هي الصورة والمعنى هي المعنى وهذه نسمى عند اصحاب العقل
المفكرة وعند اصحاب الوحي دون تصرف بعمل مخيلة والذي يدل على وجود هذه القوة ان الركب
المفصل لهذه عرضه الى بها العقول او الحفظ للافتراق والكل وجوده الوني الله حسامه فانه الخيال المشترك
الروح المصبوب في مقدم الدماغ والخيال الروح المحسوس في العطل لهذه لا يسمى في الخامسة كما جزء من
آله الوهم الدماغ كله لكن لما حس انها هذه التجويف كما وسطه الله لهذه الوني والحافظ التجويف الاخير و
انما هي الناس الى الحكم بان هذه هي الالت ان العبد اذا احتمل تجويف اودرت كما فذي العمل المحقق
به وهذه الوني الحس نسمى مدركة باطنة وان كانت لمدركة بها امن وضع كما ان الادراك انما كان للباطنة لا
بتوسط الحيها قال الفصل الثالث في كواهي وتجويف سعة اول
لما فرغ من مباحث الحواس شرع في مباحث كواهي واحلوا في ان معوله لله كواهي اي احاسيسها

الفصل الثالث
الاعراق

العالة كم هى وقد ارسطو اومس ما نعد ان كا حاس العالة الانواع كا عراض المدرجة تحت جنس بسعة ومذهب
طا نوا اخرى انها ملائة الكم والكيف والسعة وهى سامة للسعة التى جعل ارسطو اومس ما نعد كل واحد منها
حسا ومذهب طا نوا اخرى انها ادبعة الان العرض اما عرض خارج الذات وهو الحركة او داخل الذات وح اما
ان لا يعقل الا مع الغير وهو الاضافة او يعقل بدون الغير وح اما ان توجد لذات الموجى وهو الكم او لا
توجد كذلك لذاته وهو الكيف واحد الملم المذهب كا اول فعال وبحيرة سعة اى وبحيرة كا حاس العالة
كا عراض فى السعة وكا سعض بالعطة والوحدة ما هما وكا عراض وليست داخلة فى السعة واما اذا
جعلنا كا حاس العالة سجحة فى السعة لبعض بها لا انها عرض مدرج تحت جنس حتى يكل البعض واعلم
ان بعض الجى فى ان احاسكس كا عراض سجحة فى السعة بوقف على سان ان اصول كل من هذه المقولات
على نحو لا على سبل كا سكل ولا على سبل التشكيل بل على سبل المواطاة ولا اتفاق على سبل قول اللاذ
الذى يقال على ما تحته مالسوية وان لا يحس عرضه السعة واما ان لا يكون انسان منها واكد مبدر جا تحت جنس
واما لا يكون كل واحد منها على حدتها تحت كل بعض دكل عرض حدا وما توجد فيما يقول الناس من
الكيف الى وجد ما فى هذا العرض ما سى بعض الجى فى فال الاول الآ يتصل
العارة جرم وسطح وخط وعرضه الزمان ومتصل العدد وسلبا قول المساواة وعدم فيها والسعة
والمكان وجود العارة وهو داى وعرضى وبعرض بالى العسس فيها لا وانها وفى حصول المسافى
وعدم الزيادة دلالة على سعة الصدرية ووصف بالمراماك والكره ومعالمها دون السدة ومعالمها
اول ارادان بدكر الماحث المتعلقة بكل من السعة حدا مالكمه لا انها عرض جوهر
من الكيف واضح وجود امر المانى اما انها عرض وجودا مر الكمه فلان العدد من الكمه وليس متصلا
على الامور المعارة للكمية واما انها صح وعرضا فلان عرضا عرض موجود فى داب موضوعه بعرا الكمة
والكم عرض بعقل السعة والعرضة لذاته وانها متصل متصل لذاته اما ان يكون بحيث يمكن ان يفرض فيه
اجزاء الحم بهما حدة مشركل منها بحرس منها والا يمكن دكل كا اول هو الكم المتصل والثانى
الكم المتصل الكم المتصل اما ان يكون قار الذات اى ثابت الامور وضعا وعرضا قار الذات الكم
المتصل لغار الذات هو العدد لم هو كلمة جرم وسطح وخط وقد كان لانه اسما ان تعقل السعة
الجاب الملائ على الفعول والعوض والعرضى اولا وكا اول هو الجرم التعلمى والثانى الخط واما ان تعقل
السعة المجهول فى جهة واحدة وكا اول هو السطح والثانى الخط والكم المتصل الغار هو الزمان
والكم المتصل هو العدد وللكم خواص تعقل المتصل منها قول الستاواه وقول عدم المساواه

فان هذا



فان هذا الاصل الاحق الكم لا لما عرض لا الكمة فان الجم الصعود الكم مساويا فان فى الجسم ومعاريا فى المقدار
فلو كان قول المساواه وعدمها الاحق الجسم لكان كل ما ساوى الجم الكم مساويا الجم الصعود لان الجم
الصعود لا يخالف الجم الكم بسرع الجسم والمال بقا وصفها قول السعة وهو كذلك تحت ملكى ان توض قد سى غر
سى فان هذا المعنى ملكى الكم لذاته لانه معنى يوجد فى السى باعتبار المساوى واللاساوى وقد يطلق قول
السعة واحد يكون الجم المعين بحد له سان معدان كا سب لهو تة واحدة لا بد فى هذه السعة من
الحركة وهذه السعة ليس ان يقال المقدار على المقدار للسى لا بد وان يس تع المعقول المقدار لا
سى عند طرفان السعة هذا المعنى عامة اد الطرف هذا المعنى سعة المقدار كا اول وتوجد مقدارا ان
احوان لم يكونا على السعة والا لكان فى الجم الواحد معا دة عرضا جم بالفعل واحدا هو المقدار كا اول
لم كل حالة للسعة المكونة جهدة السعة حالة الطول والسب المعتد لكون الطول حالة لهذه السعة
هو المقدار ولا على الا لكون المقدار المعد لكون السعة فى حالة لهذه السعة واما عند السعة لون السب المعد لا
عن معاوه عند السب وهما له على ان يوجد شى واحد اجزاء غيره يكون وكل الكم سعة وانه اما كون الكم
المتصل الكم كل مواضع واما كون المتصل هذه الصفة فلان المقدار لذاته قابل لجزئه فحب ان يكون قابلا
للسعة لان النصف فى المقدار بصعف فى العدد والعدد مبدأ ذا واحد قابلة لمقدار لذاته ان عرض
فى واحد اجزاء غيره لم يوجد هو سعة وانه فجد سن ان لكم حواص فى بلاب لا سار كه غيره فيها وهى توجد فى تتبع
اشاره الكم سعة الداى والى عرضى فالكم الداى هو العدد والمقادير الثلاثة والزمان والكم العرضى
هو الذى يقال لذاته على سب معاونه لكم الداى والكم العرضى تتبع اذا يقال كل ما يكون موجودا بسبب
الكم الداى كالطول والعرض فانها يوجدان بسبب الكم الداى كما يقال هذا الخط طويل لسعته الى داك دون
لقصر لسعته الى دون وكا لعدد والكره كما صاص فى السعة الى العدد كما يقال هذا العدد كره دواك قليل ثم ان
يكون محل الكم الداى كالجم الذى هو محل الكم الداى وكالمعدود الذى هو محل العدد ثم حالا فى
محل الكم الداى كالناص الحال فى الجم الذى هو محل الكم الداى او يقال هذا الناص طويل وقصر احد
الناصات اكره الرابع ما يكون معلقا بالعوض لا الكم كالعوه المصعود الناص واللاناص لا لانها
ذات كما بالذات بل لان انها معلوه ما يعرض لا الكم لا لذات بحسب لمده واحد وعوض الكم المتصل الكم
المتصل الذى والكم المتصل العوضى اما عرضه الكم المتصل الذى فلان الخط والسطح والجم العلمى يعرض
لها الوجه فعوض لها العدد الذى هو الكم المتصل وما عرضه الكم المتصل العرضى فلان الزمان كم
متصل بالعوض لانه عدد الحاصة الى الماضى والحال وزمان تحركه فرجح وعوض له العدد بسب الانصال



والى الناصات والكاتح والمهور وكون الزمان كما متصلا بالذات لانه فى بسيط معدار تحركه لا لما سانى لوته
كما متصلا بالعوض وقوله وبعرض بالى العسس فيها لا وانها السان الى ما ذكرنا الى وبعرض الكم المتصل
الذى هو ما بى العسس فى جسما الكم بارة متصل ومتصل الكم المتصل الذى هو اول العسس فى الجسم
المذكور فى العسس الى المتصل الذى والمتصل العرضى منزله فيها خلاف لانه اما والصورة فى قوله فيها
راجع الى الذى والعرضى والعرضى فى قوله لا وانها راجع الى العسس الذين هما المتصل والمتصل والماس الحواص
المطلوبة لكم اراد ان سرالى خواصه الاضافة وهو عدد فى قوله المضاد وله اسار قوله فى حصول المساوى
وعدم الزيادة دلالة على اسعاد الصدرية وفى حصول مبانى الصدرية دلالة على اسعاد الصدرية اى على
ان الكم لا يكون ضدا لكم وكذا فى عدم سرط الصدرية لكم دلالة على اسعاد الصدرية اما سان حصول اسان
الصدرية لكم المتصل على ان الكم المتصل يعنى انواعه عارض لبعض ومعروض بعض لبعض اما سان حصول
للسطح والسطح معروض له وكذا السطح عارض لجم والجم معروض له وكذا الخط عارض لجم والجم معروض
له وكذا السطح والخط وهى للى فى مبانى للصدرية بينهما واما سان حصول مبانى الصدرية لكم المتصل
فلان الكم المتصل يعنى انواعه متصل بالبعض والبعض متصل بالبعض وحصول النوعين من الاعراض مبانى
للصدرية بينهما واما سان عدم سرط الصدرية فلان سرط الضاد بس لا عرض الحاد بينهما فى الموضوع
سواء كان اتصاله حسما او مسهوما او ان يكون بينهما غاية الخلاف اذا كان الضاد حسما وبعض ان
يكون الموضوع والعدد موضوع واحد فان موضوع الملائة ما لصرف عرضه موضوع لا زيد وكذا الموضوع
والمقدار فان الموضوع الجوهر الجسم التعلمى والخط السطح والا يكون بس موضوع والعدد ولا بس المقادير
غاية الخلاف لان كل بوضع والعدد وهى لبساط عدس يوجد عددا واحدا بعدد واحد بعينها بالنسبة الى الاشخاص
وكذا كل مقدار فرضت ان مبانى الصدرية فى الكم حاصلة وان سرط الصدرية وصف واذا حصل مبانى الصدرية
وانس سرطها اسى الصدرية بالصرف وبوصف الكم بالمراماك والكره والعلة اذ بوصف كل من
الخط والسطح والجم التعلمى وكذا العدد فى كل والا بوصف سى بهما بالسعة والضعف اذ يقال خط اربعة
وخط اجواد بسعين وكذا السطح والجم التعلمى والعدد ولا يقال خط احدية وخط اجواد بسلاسة من
بلاغة الحوى فال وانواع المتصل قد يكون بعلمه وان كان يختلف سع مبانى لا عنيا
اجوف انواع الكم المتصل الغار هى الخط والسطح والجم فد يكون بعلمه وكل مبانى يوجد كل
منها لا سرط سى وهو ان يتصور المقدار مع حب بهو مقدار مع عدم الانعاب الى المواد واذا اختلفا
الا بعاد الثلاثة مع عدم الانعاب مبانى سى والمواد واحدا فانه كان دكل الجسم تعلميا واذا اختلف السطح





مع عدم الانعاب الاسى والاحتراق والاعراض الى يكون مع سطوح كا احتراق الطبيعة كا لالوان والاصوات والجسم
والملائة كان دكل المتصل سطحا تعلميا واذا اختلفا الخط وطرح عدم الانعاب الى السطح ح كان دكل
المتصل خطا تعلميا واذا ساسب كا نواع المأخوذة على هذا الوجه تعلمية لان علم العالم الراضى
بحث عن هذه كا نواع الماخوذة على هذا الوجه فولنا ان كا سب تختلف سع ما هو كا عراض اى وان
كانت كا نواع الملائة تختلف سع ما هو كا عراض فان الجم التعلمى بكل ان يوجد محل كا سب طبى وكل
ان يوجد سرطى الاسى وقد عرف العوض كا عراض والخط والسطح لا بكل اعتبارها خطا تعلميا سطحا الاسى
فاذا اختلفا السطح لا بكل ان يجد سرطان لا بكل معه الجم لانه لا بكل الا ان يحمل له جهات
فتكون المحل واحد وقد تكون دكل المحمل جسما لا سطحا وكذا كل الخط لا بكل ان يجد سرطان لا
يكون موالسطح لانه لا بكل ان يجد لا اذا عرض فال وتختلف الجوهر عا
يقال فى جواب ما هو سطح عرضه والمدل مع بقا الجهود واضمار الساحى الى برهان وسوب
الكره والجسمة كا اضمار الى عرض والمعروض يحمل عرضه الجم التعلمى والسطح والخط والزمان والعدد
اول اراد ان سى عرضه انواع الكم فاما فى دلالة ما فى الجم اولا وقد لا مل حاصله كل واحد منها
يحمل بوضع ما يناسب الدليل العام فعرض ان يقال ان معنى الجوهر قد يختلف عا يقال فى جواب
ما هو المسه الى هذه كا نواع اعنى الخط والسطح والجم والزمان والعدد فكونه بهذه كا نواع اعراضا لانا
لو كانت جواهر لما تختلف معنى الجوهر عا يقال فى جواب ما هو المسه واما الدليل الخاص بالجم التعلمى
فعرض ان الجم التعلمى قد يسدل مع بقا الجهود الجسم المتحيز فان السعة بينهما ما تعد مع سدل المادة
تحت سدل لا سكال والكسف فلا سدارج فيها الجسم مع سدل المادة هو المعنى بالجم التعلمى دلت
على ان الجم التعلمى عرض فان ما الجم لا جوهر معروض له واما الدليل الخاص بالسطح فعرض ان السطح
اما يحصل الجسم بواسطة الساحى والساحى لا يكون موجودا الجسم لان اسار الجسم يتعدر الى برهان و
قد كان ممكن موجودا الجسم وحسما وساه وما يكون انسانا للى متعدر الى الزمان لا يكون موجودا ما لا يكون
لا يكون موجودا ما لجم فكان عرضا فانه واما الدليل الخاص بالخط فعرض ان الخط عرض لجم
السوب الجم لان الجم يوجد بدون الخط فان الكره الجسمة يوجد وه فلا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط
واجب السوب الجم واذا لم يكن واجب السوب الجم لا يكون موجودا بل يكون عرضا فانه واما الدليل
الخاص بالزمان فعرض ان الزمان معدار الجركة لانه معدار كا واحد لا يتعدر الى المعدار والجركة عرض
والمعروض الى العرض عرض فالزمان عرض فانه الدليل الخاص بالعدد فعرض ان العدد متعدد بالوجود

التي هي اعراض المقولة بالاعراض عرض فالعدد عرض مقوله فالتبدل الى قوله بمعنى عرضية الحجم التعليمي والسطح
والخط والزمان والعدد اشارة الى الدلائل الخاصة في كلامه لعلك وقيل فان التبدل في معنا الحجم
يتعلق بالحجم التعليمي وانتقال الناقص الى الزائد يتعلق بالسطح وثبوت الكرة الحجم يتعلق بالخط ولا شعار بشئ
عرض يتعلق بالزمان والعدد به يتعلق بالعدد **قال** ولست للاطراف اعداما وان اتصف
بها من نوع من الاضافة **اقول** السطح طرف الجسم والخط طرف للسطح والنقطة طرف للخط واذ جعلوا
في الاطراف اعداما اولا واحتاز الهم انها ليست باعدام وذلك لان الاطراف منتهى بها فالمراد من الاطراف
اعني الجسم والحجم ذو وضع فانه منتهى الحجم اعني الاطراف يكون ذات اوضاع لامتناع ان ينتهى ذو وضع
بالا وضع له واذا كانت الاطراف ذوات اوضاع لا يكون اعداما لامتناع ان يكون الاطراف ذات
اوضاع ويكون الاطراف متصفة بالاعدام من نوع من الاضافة لا يقتضي انه يكون اعداما لان الامور الموجودة
نحو اتصافها بالاعدام كالشخص الموجود المتصف بالعمى والعجز وغيرهما من الاعدام واما ان اتصافها
بالاعدام من نوع من الاضافة فلان عدم انتهاء الحجم يعني بلا انتهاء امر احد ما السطح الذي هو مقولة ذو مقدار
وما هيا عدم الحجم يعني انتهاء وانقطاع لا العدم المطلق وما لها اضافة عارضة [illegible] للانقطاع فيكون
[illegible] لانقطاع بها نهاية مضافة الى ذي النهاية و[illegible] للسطح فيكون سطحا مضافا الى ذي السطح والنهاية عارضة
للسطح فيكون السطح متصفا بالنهاية التي هي عدم من نوع من الاضافة وكذا الحكم في الامور الثلاثة في الخط و
النقطة وما قيل ان الاطراف ليست موجودة لان الاطراف نهايات والنهاية عبارة عن فناء
والعدم ولان اجزاء التماس عند تلاقي السطحين فلا يخلو اما ان يكون احدهما ملاقيا للآخر بالامر وحينئذ — الخطين ح
يلزم التداخل او لا بالامر وحينئذ يلزم انقسام الخط عرضا وكذا السطحان اذا تلاقيا عند تلاقي الجسمين يلزم
التداخل على تقدير الملاقاة بالامر والانقسام عمقا على تقدير الملاقاة لا بالامر وكذا النقطتان اذا تلاقتا
عند تلاقي الخطين يلزم التداخل او الانقسام ولانها لو كانت موجودة لكانت قابلة للحجم فيلزم من
انقسام الحجم انقسام السطح عمقا والخط عرضا وكذا يلزم انقسام النقطة فباطل اما الاول فلان
الاطراف ليست نهايات بل امور معروضة للنهايات كما ذكرنا واما الثاني فلانه لا امتناع في تداخل
السطحين من جهة العمق لان امتناع التداخل انما هو من جهة الاتصاف بالعظم والصغر والسطح لا حصة له
من العظم والصغر من جهة العمق لكن يمتنع تداخلهما من جهة العرض والطول لان السطح متصف بالعظم والصغر
من جهة الطول والعرض ولا امتناع في تداخل الخطين من جهة العرض والعمق اذ لا حصة للخط من العظم والصغر
بحسب العمق والعرض ويمتنع تداخل الخطين من جهة الطول لان الخط متصف بهما من جهة الطول ولا امتناع

في تداخل



في تداخل النقطتين مطلقا اذ لا حصة للنقطة من العظم والصغر مطلقا فالحاصل ان امتناع التداخل
انما هو بحسب الاتصاف بالعظم والصغر وبحسب لا اتصاف بهما لا امتناع في التداخل واما الثالث
فلانه انما يلزم لو [illegible] الحجم انقساما [illegible] في الاعراض السارية وليست كذلك **قال**
والحس معروض التناهي وعدمه وهما اعتباريان **اقول** الحس اي الكم الذي هو حس
المتصل والمنفصل معروض التناهي وعدم التناهي مطلقا اعم من ان يكون بمعنى السلب او بمعنى عدم
الملكة فانه اذا كان معروضا لعدم التناهي بمعنى عدم الملكة كان معروضا بمعنى السلب فانه اذا
كان الشيء الذي من شأنه التناهي متصفا بعدم التناهي يكون التناهي مسلوبا عنه وعروض التناهي وعدمه
بمعنى عدم الملكة بحسب الكم بالذات ولغيره بالعرض بسبب مقارنته للكم والتناهي واللاتناهي ليسا من
الامور الموجودة في الاعيان بل اعتباريان اذ ليس في الخارج شيء يقال له انه متناه او لا متناه بل
انما يعرضان الكم عند حصوله في العقل **قال** الثاني في الكيف وقد يرسم بهيئة قارة
يحصل تعقلها بالاحتياج والقسمة اربعة **اقول** لما فرغ من الكم شرع في الكيف لانه لا يمكن حده
لان المقولات العشر التي هي اجناس عالية لا جنس لها فوقها والحد انما يكون للمركبات ولا يمكن ان يرسم رسما تاما
لان الرسم التام لا بد وان يوجد فيه الجنس ولا جنس للعالية لكنه يمكن ان يرسم رسوما ناقصة
وقد يرسم الكيف بانه عرض لا يقتضي القسمة واللاقسمة في موضوعه اقتضاء اوليا ولا يتوقف تصوره على غيره
فالعرض يخرج الجوهر وقولنا لا يقتضي القسمة يخرج الكم وقولنا اللاقسمة يخرج الوحدة والنقطة فان كل واحدة
منهما لا يقتضي اللاقسمة وانما قيد بالاقتضاء الاولي ليندرج فيه الكيفيات التي تقتضي اللاقسمة بالواسطة
فان العلم بالبسيط يقتضي اللاقسمة لكن لا اقتضاء اوليا بل بسبب بساطة المعلوم وقولنا لا يتوقف تصوره
على غيره يخرج الاعراض النسبية التي هي الاضافة والاين والمتى والوضع والملك وان يفعل وان ينفعل
فان كلا منها يتوقف تصوره على غيره وقد يرسم الكيف بهيئة قارة [illegible] ويكون تعقلها بالا
احتياج [illegible] فيكون المجموع خاصة مركبة للكيف والكيف ينقسم الى اربعة انواع وذلك لان الكيف اما
ان يتعلق بوجود الشيء اولا [illegible] الكيفية [illegible] والاول هو الكيفية
المختصة بالكميات [illegible] الاستعداد [illegible] محسوسة
**قال** فالمحسوسات اما انفعاليات او انفعالات وهي مغايرة للاشكال لاحتاجها
في الحمل وللمزاج لعمومها **اقول** اراد ان يشير الى مباحث الانواع الاربعة والكيفيات
فبدأ بالكيفية المحسوسة لانها اظهر انواعها والكيفية المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل



سميت انفعاليات وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات وانما سميت الاولى
بالانفعاليات لوجهين أ ان حدوثها [illegible] الانفعالات [illegible] كالصفرة التي تتبع المزاج الحار
المستحكم في الكبد وكحلاوة العسل فان كل واحدة منهما تابعة لمزاج الذي لا يحصل الا عند انفعال
المواد واما بحسب النوع كحرارة النار فان حصولها في النار وان لم يكن لاجل انفعال لكن من
شأن نوع الحرارة ان تحدث الانفعال الذي هو المزاج ب انها تحدث منها انفعال في
الحواس واما سميت الثانية بالانفعالات ولم يسم بالانفعاليات وان جاز تسميتها بالانفعاليات بالوجه
لانها سريعة زوالها وقصر مدتها [illegible] كانفعال للعليل [illegible] وسميت باسم الامر
الذي هو [illegible] [illegible]
الكيفيات [illegible] الى الاحتجاج على [illegible] ان الكيفيات مغايرة للاشكال
لاحتاجها في الحمل بان يحمل شيء على هذه الكيفيات ولا يحمل على الاشكال وبالعكس واما حمل الشيء
على هذه الكيفيات دون الاشكال فان هذه الكيفيات مبصرة [illegible] واما
حمل الشيء على الاشكال دون هذه الكيفيات فان الاشكال ملموسة والالوان والطعوم والروائح
ليست [illegible] وهذه الكيفية [illegible] مغايرة للمزاج لانها اعم من المزاج لان الكيفية المحسوسة قد
تحصل بدون المزاج كما في البسائط والمزاج لا يحصل بدون هذه الكيفية فيكون هذه الكيفية اعم من
المزاج فيكون مغايرا له لان العام مغاير للخاص **قال** فمنها اوائل الملموسات وهي الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة والبواقي منسوبة اليها **اقول** قدم البحث عن الكيفيات الملموسة
لانها تعم بالنسبة الى كل حيوان فان جميع الحيوانات [illegible] والعنصرية [illegible]
واوائل الملموسات الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لان البسائط العنصرية لا تخلو عنها بخلاف سائر
الكيفيات الملموسة ولانها تكون ملموسة اولا وبالذات بخلاف البواقي فانها ملموسة بتوسطها والبواقي
منسوبة اليها والكيفية الملموسة اما فعلية [illegible] واما انفعالية [illegible]
[illegible] والرطوبة واليبوسة انفعاليتان والبواقي
مثل اللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والبلة والجفاف والخفة والثقل تابعة لها **قال**
فالحرارة جامعة للمتشاكلات ومفرقة للمختلفات والبرودة بالعكس وهما متضادتان ويطلق الحرارة
على معان أخر مخالفة للكيفية المحسوسة **اقول** الكيفيات المحسوسة بالحس الظاهر
غنية عن التعريف بالحد والرسم اذ لا اظهر من المحسوسات لكن ربما يعبر الى التنبيه على [illegible]



بسبب التباسه بالغير فالحرارة كيفية [illegible]
وبها يجمع المتشاكلات ويفرق المختلفات [illegible]
[illegible] اللطافة والكثافة [illegible]
[illegible]
[illegible] اجتماع المتشاكلات [illegible]
[illegible] والبرودة بالعكس [illegible] المتشاكلات والبرودة [illegible]
[illegible]
[illegible] الحرارة يطلق على معان اخر
مخالفة للكيفية المحسوسة [illegible]
مخالفة [illegible]
[illegible]
[illegible] **قال** والرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل واليبوسة
بالعكس وهما مغايرتان للين والصلابة **اقول** الرطوبة كيفية بها يكون الجسم سهل التشكل
[illegible]
بالعكس اي اليبوسة بالعكس من الرطوبة [illegible]
صعب [illegible]
ان اليبوسة في مقابلة الرطوبة والرطوبة واليبوسة مغايرتان للين والصلابة فان اللين كيفية تقتضي قبول
الغمز [illegible]
[illegible] سهولته [illegible] اليبوسة والصلابة [illegible]
الاستعدادية **قال** والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم
ان كان مطلقا والخفة بالعكس ويقالان بالاضافة باعتبارين **اقول** ومن الكيفيات
الملموسة الثقل والخفة [illegible]
مطلق واضافي وكذا الخفة [illegible] الثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم
والخفة بالعكس اي كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر الفلك [illegible]
والثقل الاضافي يقال باعتبارين احدهما كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز
والمحيط حركة الى المركز لكنه لا يبلغ المركز [illegible] ان يتحرك الى المركز ولا يكون [illegible]

لا نهاية لها الى نهاية واحدة وهذا مثل الماء فانه يطفو على الارض ويرسب في الهواء ثم كيفية يعني
بها الجسم ان يتحرك بحركة او اقتضى الى الارض بعينها كانت كلا سافلة الى المركز وكذا الحجة الصاعدة تمال
باعتبار احدهما كيفية يعني بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط
لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء
ثم كيفية يعني بحركة الجسم بحيث اذا انتهى الى النار كانت سافلة الى المحيط **قال** والميل
طبيعي وقسري ونفساني وهو العلة القريبة للحركة وباعتباره تصدر عن الثابت متغير ومحله مضاد **اقول**
اراد ان يشير الى الميل وبيان احواله والميل هو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا وهو كيفية بها يكون الجسم مدافعا
لما يمنعه وهو طبيعي وقسري ونفساني لانه اما ان يحدث من امر خارج عن الجسم فهو كميل السهم عند
انفصاله عن القوس وهو الميل القسري او يحدث من طباع الجسم وحينئذ اما ان يحدث عن الطبيعة
كميل الزق المنفوخ المسكن تحت الماء وهو الميل الطبيعي او يحدث عن النفس كميل الانسان عند ميله
عن الارض وكاعتماد الانسان على غيره وهو الميل النفساني والميل هو العلة القريبة للحركة والحركة يمتنع
خلوها عن جهة ما من السرعة والبطء لان الحركة تقع في ما يتحرك المتحرك فيه مسافة او وضعا او كيفا
او كما في زمان وقد يمكن ان يتوهم وقوعها في زمان اقل من ذلك الزمان فتكون الحركة الواقعة فيه اسرع من
الاولى وفي زمان اكثر منه فتكون ابطأ منها فالحركة يمتنع خلوها عن السرعة والبطء والسرعة والبطء اذا اخذ
بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف واما يختلفان بالاضافة والعارض لها انها قد تكون سرعة بالقياس
الى شيء هو بطء بالقياس الى غيره فالحركة لا تخلو عن جهة ما من الشدة والضعف والطبع الذي هو مبدأ الحركة
امر لا يقبل الشدة والضعف فكانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة فصدور
حركة معينة منها دون ما عداها ممتنع لعدم الاولوية فلا بد من امر يشتد ويضعف حتى يقتضي الطبيعة بحسبه
حركة معينة منها وذلك هو الميل فهو امر متوسط بين الطبيعة والحركة فهو العلة القريبة للحركة وباعتبار
الميل يصدر عن الثابت اي الطبيعة او النفس او القاسر المتغير اعني الحركة وذلك لان كلا من هذه
الثلاثة ثابت بحسب ذاته ولا شيء من الحركة الغير القارة ثابت فلا شيء من هذه الثلاثة
يقتضي الحركة ولان كلا من هذه الثلاثة ثابت وهي مسافة ذات احوال والذي هو مقتضى الحركة بعضها
ساقطة فلو اقتضى واحد من هذه الثلاثة الجزء الاول من الحركة لدام بدوام علته فما وجد جزء اخر
بعده فكانت الحركة غير حركة فلا بد من انضياف شيء الى هذه الثلاثة يختلف حاله بالشدة والضعف
حتى يصدر عن الواحد الثابت بسببه الحركة الغير الثابتة وذلك هو الميل ومحل الميلين المختلفين متضادان

وذلك لان



وذلك لان الميل السبب القريب للحركة فلو اجتمع ميلان مختلفان بان يكون احدهما الى جهة والاخر الى
خلافها لزم ان يكون الجسم في حالة واحدة متحركا الى جهتين مختلفتين وهو محال بالضرورة واذا امتنع اجتماعهما
مع انهما موجودان يتواردان على موضوع واحد يكون بينهما تضاد **قال** ولولا الطبيعة لتساوي
ذو العائق وعادمه **اقول** اراد بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية لا بد وان يكون فيه مبدأ ميل طبيعي
وتقرير البرهان انه لولا الميل الطبيعي في الجسم القابل للحركة لتساوي حركة الجسم ذي العائق وحركة
الجسم العديم العائق والتالي ظاهر الفساد فبيان الملازمة انا نفرض جسما متحركا بالقسر عديم العائق الطبيعي
اي الميل الطبيعي يقطع مسافة ما في زمان ونفرض جسما اخر فيه ميل ومعاوقة ما بالطبع يقطعها نفس
ان يقطعها في زمان اطول ولنفرض جسما اخر فيه ميل اضعف من ذلك الميل المفروض اولا نسبته الى الميل
المفروض اولا نسبة زمان عديم الميل الى زمان الميل المفروض فيكون في مثل زمان عديم المعاوق
فيتحرك بالقسر مثل تلك المسافة فتساوي حركتا مقسورين ذي عائق وعديم عائق وقد ذكرنا ما فيه من النظر
والجواب عنه في بحث الخلاء فلا حاجة الى اعادته ههنا وعند ابي هاشم جنس تحته بحسب تعدد الجهات
ويتماثل ويختلف باعتبارها ومنه الثقل والخفة ومنهم من جعلهما متغايرا وصلابة لازمة ومفارق ويفتقر الى محل
لا غير وهو معد في لينا ويولد غيره اشياء بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته **اقول**
ما ذكرنا من اثبات الميل على رأي الحكماء وعند المتكلمين الميل اي الاعتماد جنس تحته ستة انواع بحسب تعدد
الجهات الست فان لكل جسم من الاجسام ست جهات ويكون له بحسب كل جهة اعتماد فيكون الاعتماد
ستة ويتماثل الاعتمادات بحسب اتحاد الجهة ويختلف باعتبار تعدد الجهات وعند طائفة منهم الثقل جنس
للاعتماد وهو الاعتماد بالنسبة الى جهة السفل وعند اخرين منهم الثقل مغاير لجنس الاعتماد وهو عبارة عن
كثرة اجزاء الجسم فكلما ازداد انضمام الجسم اجزاءه كان اثقل والمعتمد الموقوف على ان الاعتماد منه ما هو
اعتمادات لازمة طبيعية وهي اعتماد الثقيل في جهة السفل واعتماد الخفيف في جهة العلو واعتماد الخفيف
في جهة السفل ويفتقر الاعتماد الى محل لا غير وذلك لان الاعتماد عرض وكل عرض مفتقر الى محل فكان
الاعتماد مفتقرا الى محل لامتناع حلول عرض في محلين فكان الاعتماد كغيره مفتقرا الى محل لا غير والاعتماد
معد في لينا لانه يحدث دافعا ويحصل بحسب صوارفنا فيكون صادرا عنا فيكون مقدورا لنا ويولد من الاعتماد
اشياء بعضها لذاته بلا شرط وبعضها لذاته بشرط وبعضها يولده لا لذاته اما الذي يولد من الاعتماد
لذاته بلا شرط فهو الاكوان والاعتماد في محله اما الاكوان فلان الجسم يحصل بجهة دون جهة حال حركته
فلا بد من مخصص بكونه في تلك الجهة وهو الاعتماد واما الاعتماد فلان الحركة القريبة تستتبع شيئا فشيئا والقاسر



او حد في المتحرك الاعتماد ولا اعتماد يولد الحركة الاولى ولا اعتماد بالنسبة الى الحركة الثانية واما الذي يولده لذاته
الاعتماد بشرط فهو الصوت فانما يولد عن الاعتماد لذاته بشرط المصاكة واما الذي يولده الاعتماد ولا
لذاته فهو التاليف والالم اما التاليف فهو يولد من المجاورة التي تولد من الاعتماد واما الالم فيولد من التفريق
الذي يولد من الاعتماد **قال** ومنها اوائل المبصرات وهي اللون والضوء ولكل منهما طرفان
وللاول حقيقة وطرفاه السواد والبياض المتضادان ويتوقف على الثاني لا ادراكا لا الوجود وهما متغايران
حسا قابلان للشدة والضعف المتباينان نوعا ولو كان الثاني جسما لحصل ضد المحسوس بل هو عرض
قائم بالمحل معد لحصول مثله في المقابل وهو ذاتي وعرضي اول وثان والظلمة عدم ملكة **اقول**
ومن الكيفيات المحسوسة المبصرات ومنها اوائل المبصرات وهي التي يكون مبصرة اولا وبالذات وهي اللون
والضوء ولكل منهما من اللون والضوء طرفان وللاول اي اللون حقيقة ثابتة على بطلان قول من زعم
انه لا حقيقة ليس من الالوان اصلا والبياض انما يحصل من اختلاط الهواء بالاجسام الشفافة الصغيرة
جدا كما في الثلج والزجاج المدقوق والسواد انما يحصل عند عدم غور الضوء في عمق الجسم والحق ان السواد
والبياض كيفيتان حقيقيتان قائمتان بالجسم في الخارج وما جعل سببا لحصول البياض مندفع فان بياض
البيض المسلوق فانه يرى بعد السلق بياضه صار بعد السلق كثيفا ولا يرى قبل السلق مع انه كان
شفافا واختلاط الهواء بعد السلق منتف لكونه اثقل والثقل دليل على عدم مخالطة الهواء وعلى عدم
تسليم كونه سببا يجوز ان يكون سببا للحقيقة في الخارج كما يجوز ان يكون سببا للتخيل واللون طرفان السواد
والبياض وباقي الالوان متوسطة بينهما وهما متضادان لتعاقبهما على موضوع واحد يكون بينهما
غاية الخلاف طباعا وما قيل السواد والبياض يجوز اجتماعهما كما في الغبرة فقط لانه لو اجتمع السواد
والبياض بعد اجتماعهما الالاتي اما ان يبقى كل واحد منهما او واحد منهما على صرافته او لا يبقى واحد منهما على صرافته
وكل فساد باقي باطلا اما الاول فلانه لو بقي كل واحد منهما على صرافته لزم ان يرى الجسم في غاية السواد وغاية
البياض واما الثاني فلانه يرى الجسم في غاية البياض ان كان الباقي على صرافته البياض او في غاية السواد
ان كان الباقي على صرافته هو السواد واتفقوا لم يقع اجتماعهما هنا لان الذي لم يبق على صرافته قد انعدم
لان الحقيقة واما الثالث فلانه يلزم ان لا يكون شيء منهما موجودا البتة بل الموجود لون متوسط ويتوقف
اللون على الثاني اي الضوء في كونه مدركا لا في الوجود اي الضوء شرط ادراك اللون لا شرط وجوده وزعم
الشيخ ابو علي ان الضوء شرط وجود اللون ويكون عند عدم الضوء غير موجود بالفعل بل عند عدم الضوء
يكون الجسم مستعدا لقبول اللون الخاص بعد تحقق الضوء واحتج عليه بان اللون لا يرى عند عدم الضوء وعدم

الرؤية



الرؤية لا يكون بسبب عدم الرؤية وبهذا الضوء لا بسبب منع الظلمة لانها عدمية الضوء ليس بشرط في الادراك لان
من في الغار يرى الخارج مع عدم الضوء عنده في الغار ومن في الخارج لا يرى من في الغار مع انه لا نور
الضوء الواقع على المرئي شرط في رؤيته لا الضوء الواقع على الكامل بين الرائي والمرئي والحق ان اختلاف
الالوان بحسب شدة الضوء وضعفه يشعر بان اللون الحاصل عند شدة الضوء حقيقة مخالفة لحقيقة اللون
الحاصل عند ضعف الضوء وهذا يدل على انه عند شدة الضوء اي اللون الاول المغاير بالحقيقة للون
الثاني ويحدث اللون الثاني ولا وجود للعدد المشترك بين اللونين المختلفين بالحقيقة اخرج نحو حقيقة الحس عند انتفاء
العقل فاحدث شيء من هذا ان الضوء شرط وجود اللون واللون والضوء متغايران حسا اي المغايرة
بينهما بحسب الحس لان الضوء لو كان عين البياض مثلا لكان البياض اذا شارك السواد في الضوء
كان لا شاركه في البياضية والتالي باطل لان السواد والبياض قد يشاركان في الضوء مع اختلافهما في
الماهية وكل من اللون والضوء قابل للشدة والضعف والقابل للشدة والضعف يكون الاشد منه نوعا
مباينا للاضعف منه وهو المراد من قوله المتباينان نوعا وانما كان كل اشد منه نوعا مباينا للاضعف
وذلك لان السواد الشديد مخالف السواد الضعيف في الشدة والضعف فلا يخلو اما ان يكون الاختلاف
بينهما بالحقيقة او بالعوارض والثاني باطل ولان لكل التفاوت في السواد بل في امر خارج عنه لكن يعلم قطعا
ان التفاوت في السواد نفسه فتعين الاول فيكون الاشد نوعا مخالفا للاضعف ولقائل ان يقول ههنا اشتباه
ثم ان القول بالتشكيك في عوارض مما يقال عليه من الافراد وذلك لان نسبة الماهية وذاتياتها
الى الجزئيات على السواء فان جميع الجزئيات متساوية في ان تحقق ذاتها وخارجها لا تتصور الا عند
تحقق الماهية وذاتياتها ويمتنع بارتفاع الماهية وذاتياتها وان الماهية وذاتياتها تنسب عليها ذاتيا فلا
يكون الماهية وذاتياتها بالنسبة الى شيء منها اقدم واولى او اشد وتعين حمل الجزئيات على البعض بالاحرى
لا للبعض بعد عليه بالماهية فان نسبة الماهية الى الجزئي المعين ان لم يجز كنسبته الى الجزئي الاخر
في الوجود فلا يكون الماهية وذاتياتها مقولة على الجزئيات بالتشكيك بل القول بالتشكيك من العوارض و
القول اذا كان من لوازم حقيقة الجزئيات لا بد وان يكون الجزئيات مختلفة بالحقيقة لان اختلاف
اللوازم يستدعي اختلاف الملزومات ولا يلزم صدق الملزوم بدون اللازم وهو محال واحتجوا اي
ان الضوء جسم ام لا فذهب المعتزلة الى ان الضوء ليس بجسم اذ لو كان جسما لحصل ضد المحسوس وذلك لانه
لو كان جسما وهو متحرك لكان ساترا لما تحته فكلما ازداد نوره ازداد ستره والمحسوس ضد ذلك لان
المحسوس ان الضوء لا يكون ساترا لما تحته وكلما ازداد كان ما تحته اظهر فثبت انه لو كان جسما لحصل ضد

صدّ المحسوس وصدّ المحسوس سبب فلا يكون الصوت حسيا وقيطه والحق ان يقال لو كان الصوت حسيا
مازم المدّ الخلا وارتفاع الحكم القائل بالصوت عند حصول الصوت والتالي ظاهر البطلان واجيب
من قال ان الصوت حسي بان الصوت معدود من المس او السماع وكل معدود يتحرك وكل متحرك يتحرك
وبان الصوت يحرك بحركة المعي وكل متحرك حسم اجيب بانا لا نسلم ان الصوت معدود بل الصوت معدود سبب
قابلا لمعامل دفعه لكن لما كان حدوثه يجري مجرى العالة سمي الى الوجود امتدد ولا نسلم ان الصوت يحرك بحركة المعي
بل المس يحرك في حدوثه في معانيا الصوت وسمي ما احدث فيه المعاملة وذوال المعاملة ان لم يسلم
عدا سماع المعي وهو ممنوع انا نسلم ان سماع المس غير ان الصوت المسموع بالمس هو عرض من
قابل المحل معدود تحصل صوتا حيث في الحكم المعامل المس والصوت سماع دال وعرض على الدال
هو ما احدث وذاب المعي في دابة المس صوت والعرض ما احدث مرداسا المعي في عرفه وسمي بوزا و
اهل الصوت اولى وبان ما لا يكون اولى ما حصل من المعي لعدم كمصوتا وحدا لا نسلم قول طوق المس عاد
صار مصغا بالهواء الذي صار مصغا بالمس والعطاء عبارة عن عدم الصوت اعم من ان يكون مصغاء
وان المس الذي ورسانه الصوت صار مصغا مطلقا ولا يلزم الى ان يحدث فيه كيفية اخرى
حتى يصير مطلقا وكون العطاء غير ملكة الصوت قال ومنها المميز عات وهي كل اصوات كما صلة
عن الموج المعلول للقرع والعلم بسبب ما لهوا وفي الخارج ومحل سماعه لوجوب ادراك الهواء الصوت
وحصل منه الحق اقول والكيف سالم المسموعات المميز عات وهي كل اصوات فصل ان الصوت
حسم وهو ممنوع لان حسما سماركه في الحكم مخالفه كل صوات وما به الشاركة الخالف
والان كل خارج مصوته لا صوات ليست بمصوته وفصل ان القرع والعلم والموج مصدر الصوت ليس
بمصدر اذ يعرف وكل ثبوت الصوت حدوث وموج الهواء المعلول للقرع والعلم والموج ليس
عبارة عن حركة اسالية حتى اذا اجتمعت بان يكون الهواء الواحد بعينه محل الصوت وصولا الى السماع
بل عبارة عن امر محدث تصدر بعد صدوره وسكون بعد سكون واحد الموج كسبة القرع وهو اساسي عند
او العلم وهو ممنوع عند فان القرع والعلم كل منهما موج الى الهواء الى ان يصل والساء الى كلها
القارع او العالج الى جنبها بعد سديد وكل من القارع والهواء المساعد منه للسكون والموج الواصل
هناك والقرع والعلم الذان هنا سبب الموج الذي هو سبب وب للصوت مربوط بالمعاونة لا الصلاة
فان موج الماء الذي اوجب الصوت بعد عدم الصلاة وكذلك من العطس عرضت لقرع المعاونة ومدة الصوت
موجودة في الخارج اذ في موج الهواء الخارج عن الصماخ والة السماع في الخارج اذ في كل صوات الخاصلة





في الخارج وقيل انه لا وجود له في الخارج بل انا نحدث في السماع موجا عن ملاسة الموج عند ملاقاته الى
الصماخ واتصاله بكل ملاقاته وجوده له اصلا وهو ساقط لانه لو كان كما ادركنا الصوت كذلك في
الحالة فقط وليس كذلك اذ ادراكنا اياه في كل الحالة فقط لما ادركنا البعيد عند وصول الصوت السالم الينا
لانسلم انا ندرك في الهواء الموج عند ملاقاته الصماخ كما انا لا ندرك الملاقاة بين الصوت السالم
ندرك بالمس ان الملموس مرئي جزء وصل السماء فحصل سماع الصوت الى سماع اجزاء في الوجود معا
بل يوجد اجزاء على سبيل التعاقب وكل جزء يحصل سماعه بعد سماع الذي قبله وكل ان الصوت ليوجد
قارّ الاجزاء كالجسم بحروفه والكلم الى سكتي بها فانه في الخارج معا بالصورة لكن استحال سماع معا لانا ندرك
الهيئة الحاصلة بالترتيب الحاصل بين الحروف في الكلم فلو كانت حروف الكلمة مجتمعة فان اكمل سماع يتعلق
على هذا التالف والترتيب الحاصل اولى من سماعه على سائر المعاني فلم يسمع الهيئة الصوتية اصلا هذا
وحصل من الموج الحاصل بسبب القرع والعلم موج اخر وحصل منه صوت اخر وهو الصدى واعلم
ان الهواء اذا موج وخامره مصاد يحمل وحدار املس يحدث صوت عند الهواء الموج الى جلب
محمد طائفة هذا موج الهواء الاول يحدث من ذلك صوت هو الصدى قال
والعرض لكونه مميزه وسمي ما عداه حرفا اما مصوتة او صامت مماثل او مخالف بالذات او
بالعرض وسيظهر مما الكلام في اقسامه ولا نعيد عبرة اقول الصوت عرض لكونه
مسموعا في سمع صوت اخر مشاركه في الحده والعمل عبرة في الموج عن الصوت الطويل والقصير عن الصوت
الملاء او عبرة الكلام فان كلا منهما قد عرض له هذه سمعا في سمع صوت اخر هو مسلة في الحده
والعمل لكن ليس عبرة في الموج لان الطول والقصر والملاء وغيرها للصوت ليس مسموعا عبرة اما الطول
والقصر فلا بهما في الكتاب والكتاب عرضوه واما الملاءة عبرة بها فلا بهما مطوعان والحرف
اما مصوت وهو الذي يسمع بعبرة حرف المدّ واللين وهو كالالف والواو والياء اذا تولدت من
اسماع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فالفتح للالف والضم للواو والكسر للياء كهو هذا وهو
والان كل ادا بها في ملكة الحالة لا بها ساكنة والان كل الادا بها ساكن واتصاله وهو ما عدا احرف
المدّ واللين مثل الباء والطاء وغيرها وملكة الادا به والصاد مثلا ما مثلا كالباء والياء اذا
كانا ساكنين او موجودين بحركتين مماثلتين كالمعين او المتصلين او المكررين وما مثلهما والمخلوة والمخلوة اما مثلهما
بالذات والحقيقة كالباء والباء او ملحقة بالعوارض بان يكون الحروف مرجع واحد كالحس مثلا وبان
يكون احدهما صوتا كالا خر ساكنا او يكون احدهما صوتا كالا خر وكان يحركة غير كالا خر والكلام سالف والحرف



ما قسامه فان حده الحروف اذا ما لف بالسماع مخصوصا سالسالف كان ما وهو مرد ومولف
والمولف حرف تام وهي واسماع وبعض وبدا وغير ذلك بعددي وغيره بحسب اقسام الكلام
مولف وحده الحروف ما لا يعمل كلاما غير المولف من حده الحروف المسموعة بعد اعتد المولة واتا
الاساتيع فعالوان الكلام يعني وهو المعنى الغاير بالنفس الذي هو مدلول المولف من الحروف
ونعطي وهو المولف وحده الحروف وقولهم لا يعمل كلاما غير المولف من الحروف ان اراد وانه كلام
يعمل مدلول حده لا الغاط اصلا وهو ممنوع الجهالة وان اراد وانه ان مكمل لول حده كالغاط
لا يطلق على الكلام وهو راجع لنطق والحق ان الكلام يطلق على المعنى الغاير بالنفس كما يطلق على
المولف من الحروف كقولك الساعة ان الكلام لفي الفواد وانما جعل اللسان على الفواد دليلا
لكن اطلاق الكلام على المولف من الحروف اشهر اطلاقه على مدلوله قال ومنها
المطعومات السبعة الحاصل موجها في ممكنها اقول وفي الكيفيات المحسوسة
المطعومات السبعة وحده لا نسلم ان في السبعة ان الحكم الحاصل للطعم اما ان يكون لفسادا وكيفا
او معدودا بسببها على كل تقدير فالمراد بالملاءة فالقاعل فيه اما الجزء او الروحاء او المكيفة المتوسطة
بينهما فكون الحاصل فيه فالجزاج ان تفعل في الطعم حدث الجزاجة وفي الكيف حدث المزاج وفي
المعدل حدث الملوحة والروحة ان تفعل في الطعم حدث الحموضة وفي الكيف حدث العفوصة
وفي المعدل حدث العفص والكيفية المتوسطة الجوان والروحة ان تفعل في الطعم حدث الدسومة
وفي الكيف حدث الملاوج وفي المعدل حدث كيفية مجاهدة والمعاونة على بوعي احدهما ان الاكيف
له طعم خصوصه والثاني ان لا يكون له طعم وقد يكون له طعم في الجملة لكن لم يعده لكنا نقول لا نسلم
بل يحاذ اللسان فلا يحس بطعم ولم اراد احس بل يحلل اجزاءه ويلطفها احس به بطعم كالحامض و
الحديد والبوع الثاني هو المجاهدة الى عدم الطعم الاول واعلم ان معدودا لنطعوم هو حده
السبعة وقد يجتمع في الحس الواحد طعامان او اكثر فتحس بطعوم حده السبعة اما اجتماع الطعمين فكاجتماع
المرارة والعفص في العفص وسمي الشاعة كاجتماع المرارة والملوحة في السجة وسمي الزعوقة
واما اجتماع لا كاجتماع المرارة والحلاوة والعفص في الباذنجان قال ومنها المشمومات
ولا اسماء لانواعها الا وجيه المواقعة والمجاهدة اقول والكيفيات المحسوسة المشمومات
وهي الروائح المدركة بالشم ولا اسماء لانواعها كالاسماء جهة المواقعة والمخالفة بان حال راحة طيبة وراحة نتنة
ومخلف وقيل محسب الاشياء فان الطائر المحسن يعد يكون عرفا لا مرعوة قال والاسود ذات





المادة بطل الرائحة العفنة اقول فالرائحة وصاحب الموج آو الكيفية سرع في الموج آو
منها وهي الكيفية الاستعدادية وهي الاستعداد المتوسطة من طرفي العفن والطيب اي الاعتدال والاعتدال
على معنى انه استعداد يتعدد للانفعال او استعداد يتعدد للانفعال والاول يسمى اللاموجه كالمرض
والثاني والبيع الموجه كالصحة والصلاة قال والسماء حال او ملكة اقول لما
فرع مر البيان سرع في الثالث وهي الكيفية النفسانية اي المختصة بذوات الانفس وهي ان كانت راسخة
ملكة وان كانت غير راسخة سمي حالا ولا خلاف بينهما بالنوابر بين المحكمة بالمعاد ردلا بالمعقول لان
الكيفية الواحدة بالشخص قد تكون حالا فاذا استحكمت صارت ملكة ولا موجب المخلوة بالفصل بين ان
يسلب عنها الى بعض قال ومنها العلم والجهالة اقول العلم والجهالة بالفصل بين ان
والكيفيات النفسانية العلم وهو اما تصور او تصديق جازم مطابق بالت واخر
بالجاز عن الاول فانه تصديق غير جازم لان الجازم هو الذي يسع احتمال النقيض والظن يحتمل احتمال النقيض
واخر بقولنا مطابق عن احتمال المركب وبقولنا ثابت عن العلم بالعلم فانه اراد بالثابت ما يسع زواله و
العلم بالعكس لانه كل واعلم ان العلم يطلق بالتواطؤ وبالاشتراك فصول الصوت الحي في العمل وهو بهذا المعنى
تصور مطلق كما يقال تصور الجسم والعرض والعمل الى تصور مع تصديق كما يقال ان العالم محدث والصديق هو
الحكم بالنسبة سواء اساوت وتطابق بالت وبزاده العبر وهو قسم واعم التصديق لانه عند الجزم
والثابت والمطابقة وهو عند منهم الى الصور والى التصديق الجازم المطابق الثابت الى الاول لانه لا يسمى علما
بعد والى مرمانا له فان اراد بالعلم الذي هو مورد التقسيم العلم بالمعنى الاعم الذي لم يسبق العلم وكذا
ان اراده العلم بالمعنى الاول فسد لان قوله كل قارع بحركة هو كل واقعة العلم بالمعنى الاول لا يسلم بل
الصور الى التصديق اللهم كان اسمى العلم الاعم الذي هو التصديق والظن ان يصطلح على ما سبأتي فحينئذ
ان اريد بالعلم الى الصور والى التصديق الجازم المطابق الثابت غير صحيح والا لكان صحيحا لكان مسلم
العالم الذهن الاعلى لا دراك والى ما تعلق وتعم ما تعلقه الى ما تعلقه تعلقا للتصديق او التكذيب
والى ما لا تعلقه كذلك كالهيئات الالتفاتية في لا وهو الهي والكاسمع والسمي وعرف كل تعم ما تعلقه تعلقا
للتصديق او التكذيب الى الادراك وعرفه الجازم والجازم الى المطابق غير والمطابق الى الثابت وغيره وسمي
العدم المسلم كل الادراك والتصديق المطابق الجازم الثابت وهو العلم الرسمي العدم سلك كالعالم الله
بالعلم وتعم الى الصور والتصديق المذكور لا يعاني العلم بالمعنى الاعم الصور والتصديق
لا يعاني العلم بالمعنى الاعم يعرف الجازم والجزم والمطابق والصور عرف عليها فلا يكون اعم من الصديق

قال ولاحد له اقول اى ولاحد للعلم لانه بديهى التصور والتحديد انما يكون للكسبى وما ذكره فى معرض التعريف ليس بحد له بل يعرف به بحسب اللفظ والاشتباه الكثيرة وقد يعرف بحسب اللفظ كما اشرنا اليه فى صدر الكتاب وكل ما اخذه للانسان فى تعريف هذه الكتابة غنى عن التعريف بالحد والرسم قال وينقسمان بالضرورة والاكتساب اقول اى التصور والتصديق ينقسمان بالضرورة والاكتساب اى ينقسم كل منهما الى الضرورى والكسبى والمعنى بالتصور الضرورى ما لا يحتاج فى تحصيله الى فكر والتصديق الضرورى ما يكفى فى جزم العقل به احد طرفيه الى الاخر تصورهما وان كانا او احدهما مكتسبا بالفكر والكسبى من كل منهما ما يقابل الضرورى قال ولابد من الانطباع فى المحل المجرد القابل وحلول المثال مغاير اقول ولابد فى العلم من انطباع صورة مساوية للمعلوم وذلك لانا نحكم على معدومات لا اعيان لها باحكام وجودية مثل كثير من الاشكال الهندسية المفروضة فى الخارج ممكنا او ممتنعا وكل ما نحكم عليه بالحكم الوجودى له وجود واذ ليس فى الاعيان فهو فى النفس وهى اما نفس جسم او مثاله واتحاد الاحسن لشى المعدوم فى الخارج حتى يحصل فى العقل فيعين انه حاصل فى المحل المجرد اشار الى جواب دخل مقدر تقريره ان يقال لو كان العلم عبارة عن انطباع صورة الشى المعلوم فى العالم لكان كل ما حصل له هذه الصورة كان عالما والتالى باطل فان الجماد حصل لها صورة السواد مثلا ولم يكن عالمه بالسواد تقرير الجواب ان يقال العلم عبارة عن انطباع صورة المعلوم فى المحل المجرد والجماد ليس بمجرد فلا يلزم ان يكون عالمه وقوله القابل يحتمل ان يكون صفة موضحة ويحتمل ان يكون مقيدة وح يكون جوابا لدخل مقدر توجيهه ان يقال الصورة العقلية المجردة قد يعرض لها صورة المعقولات كصورة المعقولات الاول التى يعرض لها المعقولات الثانية فلو كان العلم هو حصول صورة المعلومات فى المحل المجرد لكان الصورة العقلية عالمة بالعوارض التى يعرض لها الجواب ان يقال الصورة العقلية وان كانت مجردة عن المادة لكن غير قابلة للعلم اى لا يكون فيها استعداد العلم لان ما هو قابل العلم ينبغى ان يكون قائما بنفسه والصورة العقلية لا يكون قائمة بنفسها فلا يكون حصول صورة المعقولات فيها علما فلا يكون الصورة العقلية عالمة ولو اقتصر على القابل وحده لكان كافيا عن المجرد الا ان جواب الدخل لكن ذكر المجرد اشارة الى ان العالم لا بد وان يكون غير مادى وقوله وحلول المثال مغاير اشارة الى جواب دخل اخر توجيهه ان يقال لو كان العلم عبارة عن انطباع صورة المعلوم فى العالم لكان العالم بالحرارة والبرودة والاسوداد حارا او باردا او اسود ولكان الجبل بتمامه حاصلا فى ذهنه وكلاهما باطل توجيه الجواب ان يقال العلم ليس عبارة عن حصول ماهية المعلوم

فى العالم



فى العالم بل عبارة عن حصول مثال ماهيته فى العالم والمثال مغاير فى كثير من الاحكام لماله المثال كما عرفت ذلك فى المقصد الاول واذا كان كذلك لم يلزم ان يكون الذهن حارا وباردا واسود وان لا يلزم ذلك الا لو كان المنطبع نفس ماهية الحرارة والبرودة والاسوداد وليس كذلك بل الحاصل مثالها واتم لا يلزم ان يكون الجبل بتمام ماهيته حاصلا فى الذهن بل يلزم ان يكون تمام ماهيته حاصلا فى الذهن ولا امتناع فيه قال لو كان العلم عبارة عن انطباع صورة المعلوم فى العالم يلزم ان يكون علم المجردات بذواتها وصفاتها كعلمها بغيرها واحوال النفس لحصول المثال والصورة فيها ليس كذلك انا نقول العلم بالاشياء الخارجة عن المدرك انما يكون بالانطباع لا غير وح يكون المراد من قوله ولابد فيه من الانطباع اى لابد فى العلم بالشى الخارج عن المدرك من الانطباع واعلم ان العلم الذى يتوقف على الانطباع هو علم الله تعالى قال امر ليس بالانطباع كما سيأتى قال ولا يمكن الاتحاد اقول ذهب طائفة الى ان العالم يتحد بالمعلوم عند العلم وذهب طائفة الى ان النفس الناطقة اذا علمت شيئا اتحدت بالعقل الفعال فيطاله ولا يمكن الاتحاد اشارة الى بطلان هذين المذهبين اى اتحاد الشى بالشى غير ممكن لان الاثنين لا يتحدان واذا لم يمكن اتحاد الشى بالشى لم يمكن اتحاد العالم بالمعلوم ولا اتحاد النفس الناطقة بالعقل الفعال والذى يخص بعدم اتحاد العالم بالمعلوم ان العالم اذا علم شيئا فلا يعرض انه صار الشى المعلوم مثلا اذا علم ا صار بعينه ا فلا يخلو اما ان يكون هو كما كان عند ما لم يعلم ا او بطل منه شى فان كان كما كان فسواء علم ا او لم يعلمها وان كان بطل منه شى فلا يخلو اما ان يكون ذاته بطلت او حال لها فان كان ذاته قد بطلت فلا يكون اتحادا بل يكون استحالة اى يعدم امر حال ليحال وان كان ا ح قد بطل ذاته ووجد شى اخر ليس ايضا هو شيئا اخر وايضا اذا علم ا ثم علم ب ا يكون كما كان عند ما علم ا حتى يكون سواء علم ب او لم يعلم او يصير شيئا اخر ولا قول بطلانه فح وكذا الثانى ولا يلزم ان يكون متحد الذات او الاستحالة وعلى التقديرين يلزم عدم الاتحاد والذى يخص بعدم اتحاد النفس الناطقة بالعقل الفعال ان النفس الناطقة لو اتحدت بالعقل فلا يخلو اما ان يتحد بعضه او بكليته فان كان الاول يلزم تجزئة العقل الفعال وان كان الثانى يلزم ان يكون نفس الناطقة عالمة بجميع المعلومات قال ويختلف باختلاف المعلوم لكالحال والاستقبال ولا يعقل الا مضافا فيقوى الاشكال مع الاتحاد اقول اختلف فى ان العلم هل يختلف باختلاف المعلوم اى العلم الواحد لا يجوز ان يكون علما بمعلومين وح لكن لان العلم عبارة عن حصول صورة المعلوم فى العالم وصورة الاشياء مغايرة بالضرورة لحصول صورة ما مغاير لحصول



صورة غيرها والعلم باحد الشيئين مغاير للعلم بالاخر فلا يكون العلم الواحد علما بمعلومين وذهب اهل السنة الى ان علم الله تعالى يتعلق بمعلومات التى لا نهاية لها مع انه واحد واثبات العلم الحادث فذهب ابو الحسن الباهلى الى ان العلم الواحد يجوز ان يتعلق بمعلومات كثيرة وحكى عن الشيخ الاشعرى وانكره الاستاذ ابو اسحق وقال انى لا اراه على من يقول العلم الواحد يتعلق بمعلومين وذهب الجبائى الى جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين واوجب ذلك من اهل السنة ابو منصور البغدادى وقال القاضى كل معلومين لا يمكن احدهما عن الاخر فى العقل يجوز ان يتعلق بهما علم واحد وكل ما يصح ان يعلم عند الذهول عن الاخر فلا يمكن ان يتعلق بهما علم واحد قوله كالحال والاستقبال اورده مثال الاختلاف المعلوم واشار به الى بطلان مذهب جماعة من المعتزلة ذهبوا الى ان العلم بالاستقبال علم بالحال عند حصول الاستقبال فان العلم بان الشى سيوجد علم بوجوده اذا وجد وهو باطل فان العلم بالشى انه سيوجد مشروط بعدمه فى الحال ووجوده فى الثانى الحال والعلم بان الشى موجود غير مشروط بالعدم فى الحال بل مشروط بالوجود فى الحال فاحدهما غير الاخر لا يعقل الا مضافا الى معلومه فان الحق ان العلم علم بالشى لكن لا يكون الا مضافا داخلا فى مفهومه ولا شى مفهومه بل يكون لازما له فانه عبارة عن حصول الصورة والصورة انما يكون صورة لشى فيكون الاضافة الى ذلك الشى لازمة له ثم قال المقر فيقوى الاشكال مع الاتحاد اى اذا كان العلم لا يعقل الا مضافا فيقوى الاشكال عند اتحاد العالم والمعلوم وذلك لان العالم والمعلوم اذا كانا شيئا واحدا او حد الاشكال بان يقال انكم جعلتم العلم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم فى العالم فلا يمكن عند اتحاد العالم والمعلوم ولا بد من اجتماع صورتين معا وشىء واحد ويقوى الاشكال باعتبار ان الاضافة او العلم بالشى يستدعى لا اضافة ولا اضافة لا تتصور الا بين الشيئين فعند اتحاد العالم والمعلوم لا يتحقق الاضافة فلا يتحقق العلم لانتفاء اللازم الذى هو الاضافة والجواب عن الاشكال الاول ان العلم بالشى الخارج عن العالم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم فى العالم واما العلم بما هو خارج عن العالم فهو عبارة عن حصول نفسه وعن الثانى انه عند اتحاد العالم والمعلوم يتحقق الاضافة التى الشيئين احدهما حصول ذلك الشى اعنى وجوده الذى هو العلم والاخر نفس ذلك الشى الذى هو العالم والمعلوم ولا شك ان حصول الشى مغاير للشى لان الوجود مغاير للماهية فالاضافة تعرض للحصول بالقياس الى الشى الذى هو النفس واعلم ان العلم الذى يلزمه الاضافة هو غير علم الله تعالى فان علمه تعالى بذاته هو نفس ذاته الذى هو عين وجوده فلا اثنينية فيه حتى يتصور الاضافة بينهما قال وهو



عرض لوجود حده فيه اقول علم غير الله تعالى عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم اذا كان المعلوم خارجا عن العالم وعن حصول نفس المعلوم اذا لم يكن خارجا فى العلم بالاشياء الخارجة عن المدرك صورة وحصول واضافة الصورة الى الشى المعلوم واضافة الحصول الى الصورة وفى العلم بالاشياء الغير الخارجة عن العالم حصول ونفس ذلك الشى الحاصل واضافة الحصول الى نفس ذلك الشى ولا شك ان الاضافة فى جميع الصور عرض لانها تكون موجودة فى موضوع واما نفس حقيقة الشى فى العلم بالاشياء الغير الخارجة عن العالم يكون جوهرا ان كان المعلوم ذات العالم لانه ح يكون تلك الحقيقة موجودة لا فى موضوع حرفه كون ذات العالم كذلك وعرضا ان كان المعلوم احوال ذاته لانه ح يكون تلك الحقيقة قائمة بذات العالم فيكون عرضا واما الصورة فى العلم بالاشياء الخارجة عن العالم فان كانت صورة لعرض بان يكون المعلوم عرضا فهو عرض بلا شك لصدق حد العرض عليه فانها تكون موجودة فى موضوع وان كانت صورة لجوهر بان يكون المعلوم جوهرا فعرض ايضا لكن فيه شبهة اشار اليه عرض فليصدق حد العرض عليه واما الشبهة فلان المعقول الذى هو جوهر جوهر لانه صورة ذاته فماهيته وجب ان جوهر وماهيته وجب هو هى محفوظة فى الصور العقلية لان انتساب الماهية الى الوجود الذهنى والى الوجود الخارجى لا يوجب الاختلاف فى نفس الماهية وان كانت ماهية المعقول محفوظة فى الصور العقلية والماهية وجب فى ذاتها جوهر يكون الصورة العقلية ايضا جوهرا فلا يكون عرضا اذ يمتنع ان يكون الشى الواحد بعينه جوهرا وعرضا والجواب انا لا نسلم ان الماهية وجب هى محفوظة فى الصورة العقلية وقوله لان انتساب الماهية الى الوجود الذهنى والى الوجود الخارجى لا يوجب الاختلاف فى نفس الماهية قلنا مسلم ذلك لكن لا نسلم ان المنتسب الى الوجود الذهنى اعنى الصورة العقلية هو ماهية المعقول بل شبحها ومثالها والشبح والمثال الشى مغاير لذلك الشى وان كان مطابقا له على معنى ان الحاصل من الشى فى العقل هو عين الشبح واذا كانت الصورة العقلية مغايرة لماهية المعقول لا يلزم من جوهرية ماهية المعقول جوهرية الصورة العقلية فلا يكون الشى الواحد بعينه جوهرا وعرضا واما الحصول سواء كان حصول صورة الشى المعلوم او حصول نفس الشى المعلوم فهو وجب ان حصول الشى ليس بجوهر ولا عرض اذ لا يصدق عليه بهذا الاعتبار انه ماهية يكون وجودها لا فى موضوع او فى موضوع لان هذا الاعتبار حصول شى لا ماهية ذات حصول وباعتبار ان الحصول انما هو فى نفسه مفهوم يعرض له وجود فى العقل يكون عرضا لانه ح يصدق عليه حد العرض اذ يصدق عليه انه موجود فى موضوع وانما طولنا الكلام فى هذا الموضع وبسطنا القول بالعرض للمفهومات الحاصلة فى العقل لان الملزم للعرض

لهذا البحث زعموا ان العلم عرض واحتجوا على عرضية الصورة العقلية لا على عرضية حصولها الذي هو العلم وفرق
بين حصول الصورة ونفس الصورة ولان الحصول الصورة وجودها وفرق بين الشيء ووجوده لما عرفت ان وجود
الشيء زائد عليه سواء كان ذهنيا او خارجيا وحينئذ يبطل القول بانه كيف لدخوله تحت الحجة الحاصلة المستفيدة من
مطالعة الكتب المعرضة لهذا البحث قال وهو فعلي وانفعالي وغيرهما اقول
العلم اما فعلي وانفعالي او غيرهما اما العلم الفعلي فهو ان نتصور صورة المعلوم اي المعلوم فنصير تلك
الصورة العقلية سببا لوجود المعلوم في الاعيان كالاشكال التي نتخيلها ثم نوجدها واما الانفعالي فهو ان
نستفيد الصورة العلمية من الموجود في الاعيان كما نستفيد صورة السماء والسماوات واما غيرهما فكعلم الله تعالى
بذاته فانه غني عن ذاته وعلمه تعالى بالموجودات فانه غير متوقف على وجودها لانها العلة الصادرة منه
قال وضروري اقسامه ستة ومكتسب اقول العلم ينقسم الى ضروري وكسبي
وقد مر تفسيرهما والضروري ستة اقسام بديهيات ومشاهدات ومجربات وحدسيات ومتواترات
وقضايا قياساتها معها وذلك لان العقل اما ان يحتاج في الحكم الى اعانة الحس او لا يحتاج والاول لا
يخلو اما ان لا يحتاج الى توسط شيء في الحكم او يحتاج والاول هو البديهيات والثاني لا يخلو اما
ان يكون ذلك الوسط حاصلا بالاكتساب اولا والثاني قضايا قياساتها معها والاول لا يخلو اما ان
يحصل بسهولة اولا والثاني لا يكون من الضروريات والاول هو الحدسيات هذا اذا لم يحتج العقل في
الحكم الى اعانة الحس واما اذا احتاج الى اعانة الحس فلا يخلو اما ان يكون الحس حس السمع بان يسمع
الخبر الدال على معلوم او غيره والاول هو المتواترات والثاني لا يخلو اما ان يحتاج الى تكرار تلك الاحساس
وهو المجربات اولا وهو المشاهدات فالبديهيات هي التي يقضي بها العقل عند تصور حدودها من غير
استعانة بشيء اخر ومن البديهيات ما هو جلي للكل لظهور تصور حدوده ومنه ما هو خفي واشتبه
الى تامل بسبب خفاء تصور حدوده فانه اذا اختفى التصور خفي التصديق وهذا القسم اولى بالتسمية
الى الاوليات المستعملة النافعة في التصور والمشاهدات ما نستفيد التصديق بها من الحس الظاهر
وتسمى محسوسات مثل حكمنا بوجود الشمس او الحس الباطني وتسمى قضايا اعتبارية مثل حكمنا بان
لنا فكرا وان لنا خوفا وغضبا والمجربات قضايا واحكام نابعة لمشاهدات متكررة ويحتاج
الى قياس خفي وهو ان نعلم ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا يكون اتفاقيا كحكمنا بان شرب
السقمونيا مسهل والحدسيات قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس قوي يزول معه الشك واذعن
له الذهن مثل حكمنا بان نور القمر مستفاد من الشمس والمتواترات قضايا تسكن النفس اليها سكونا تاما يزول

مع الشك لكثرة الشهادات مع امكان حصول التواطؤ عن وقوع تلك الشهادات على سبيل التواطؤ
على الكذب مثل حكمنا بان مكة موجودة والقضايا التي قياساتها معها هي قضايا يحكم فيها بسبب وسط لا
يغيب عن الذهن عند احضار حدود المطلوب بالبال مثل حكمنا بان الاثنين نصف الاربعة قال
وواجب وممكن اقول العلم ينقسم الى واجب وممكن فالواجب كعلم الله تعالى بذاته
لانه نفس ذاته والممكن ما عداه من العلوم قال وهو تابع بمعنى اصالة موازيه في التطابق
وان الدهر اقول العلم تابع للمعلوم على معنى ان العقل اذا اعتبر مطابقة العلم والمعلوم حكم
باصالة موازيه اي معلوم العلم في هذا التطابق اي حكم بان المعلوم اصل في المطابقة والعلم تابع له وحكاية
عنه فعلى هذا التقدير يحكم بان المعلوم الذي هو الاصل في التطابق من العلم الذي هو تابع في التطابق
وحكاية عنه فان الحكاية يجب ان تكون مطابقة للمحكي عنه قوله وان الدهر اي الدهر اي الوجود على تقدير تقدم التابع
بالمتأخر زمانا او بالمستقبل واما وجود الدهر على تقدير التابع بالمتأخر زمانا او بالمستقبل فلان العلم
لو كان تابعا والتابع على التقدير متأخر عن المتبوع فيلزم تأخر كل نوع من العلم عن معلومه لكن نوع من
العلم فعلي وهو موجب لوجود المعلوم فيكون متقدما على وجود المعلوم الذي هو متأخر على العلم التابع
له فيلزم تقدم كل منهما على الاخر فيلزم الدور فاشار بقوله وان الدور على تقدير تقدم التابع بما ذكرنا فلانه يلزم
لا يلزم ان يكون العلم متأخرا عن المعلوم فلا يلزم تقدم كل منهما على الاخر فلا يلزم الدور قال
ولا بد فيه من الاستعدادات اما الضروري فالحواس واما الكسبي فالاول اقول
الانسان في مبدأ الفطرة خال عن العلوم لكنه قابل لها والا لما حصل له اصلا واذا كان قابلا لها فلو كان
شرائط حصول العلوم بتمامها حاصلة في مبدأ حاصلة في مبدأ الولادة لكانت العلوم حاصلة في
مبدأ الولادة لان المبدأ الفاعل الذي يخرج كل ما بالقوة الى الفعل موجود دائما فلو كانت الشرائط
حاصلة بتمامها لزم حصول جميع ما يتوقف عليه العلوم في مبدأ الفطرة فيحصل جميع العلوم في مبدأ الولادة
لكن ليس كذلك فعلم ان شرائط حصول العلوم لا تكون حاصلة في مبدأ الولادة فلا بد من حصولها شيئا
فشيئا وهو المعني بالاستعدادات اما العلم الضروري فشرائطه هي الاحساس بجزئيات المحسوسات
بواسطة الحواس فانا اذا احسسنا بجزئيات تنبهنا لمشاركات بينها ومباينات فيحصل فيها علوم
ضرورية واما الكسبي فاستعداده انما يحصل بواسطة الاول اي الضروري بان ينتهي الى اعانة التصورات
الكسبية فالحد والرسم واما التصديقات الكسبية فالقياسات المستندة الى المقدمات الضرورية اما
ابتداء او بوسط قال وبالاصطلاح يغاير الادراك معارفه الحس النوع وبالاصطلاح الى معارفه



النوع الرئيس اقول الادراك يطلق على معنيين باصطلاحين احدهما ان يكون جميع الشيء حاضرة بعينها
او مثالها عند المدرك مشاهدة فانه يدرك سواء كان مادة الادراك ذات المدرك او آلته وسواء كان
المثال منتزعا من خارج او حاصلا ابتداء وسواء كان منطبعا في ذات المدرك او في آلته او كان
حاضرا عنه غير منطبع فيه وهو بهذا المعنى احساس فقط والعلم عبارة عن حصول صورة المعقول عند العاقل
فيكون العلم نوعا من الادراك بالاصطلاح الاول وهو التعقل وعلى هذا الادراك مباينا للعلم معارضه
الحس النوع ومع الاصطلاح ثم يكون الادراك مباينا للعلم فتغاير العلم معارضه النوع قال
ويعلمه على التمام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول اقول يتعلق العلم بالعلة اما بماهيتها
من حيث هي هي لا باعتبار اخر ويتعلق العلم بالعلة من حيث هي هي لا يستلزم تعلق العلم بالمعلول اصلا
اللهم الا ان يكون المعلول لازما لماهية العلة يعني انه يلزم من تصور ماهية العلة تصور ماهية المعلول فحينئذ
يكون تعلق العلم بماهية العلة من حيث هي يستلزم تعلق العلم بالمعلول واما بماهيتها من حيث هي مستلزمة للمعلول الاعتبار
اخر وهو علم ناقص بالعلة وتعلق بالعلة على هذا الوجه يستلزم تعلقه بالمعلول لا مطلقا بل من حيث هو لازم وهو
علم ناقص بالمعلول واما بماهيتها ولوازمها وعوارضها وملزوماتها ومعروضاتها وما لها في ذاتها وما لها بالقياس
الى غيرها وهذا علم تام بالعلة وتعلق العلم بالعلة على هذا الوجه التام يستلزم تعلق العلم بالمعلول كذلك اي على
الوجه التام فان المعلول ولوازمه من لوازم العلة قال ومراتبه ثلاث اقول
مراتب العلم ثلاث احدها بالقوة المحضة وهو عدم العلم عما من شأنه العلم ثم العلم الاجمالي وهو كمن علم مسألة
ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب في ذهنه وليس ذلك بالقوة المحضة فان عنده حالة بسيطة
هي مبدأ تفاصيل تلك المسألة فلم يكن عالما بالقوة من وجه بل هي بالفعل من وجه وبالقوة من وجه اخر
ثم العلم التفصيلي وهو ان يعلم الاشياء متمايزة في العقل منفصلة بعضها عن البعض قال
ويجد السبب اما بعلية كلية اقول العلم بذي السبب لا يحصل الا بالعلم بسببه كليا اما
ان العلم بذي السبب لا يحصل الا بالعلم بالسبب فحكم بالضرورة وكل ممكن اذا اعتبر الى وجوده مع قطع النظر عن سببه
امتنع الحكم برجحان احد طرفيه على الاخر واذا التفت الى وجود سببه وجدنا وجوده راجحا على عدمه
فلا يعلم وجوده يقينا الا اذا التفت الى سببه مع قطع النظر عن الالتفات الى سببه امتنع الحكم بوجوده
جزما واما اذا وجد سببه حكم بوجوده ولا نعني بقولنا ان ذا السبب لا يعلم الا بالعلم بسببه
الا هذا المعنى واما انه يعلم كليا اي يعلم على وجه يكون صحيح الحمل على كثيرين من جوهر التركيب فلان الالف
اذا كان موجبا للباء مثلا في الاستدلال بالعلم بوجود الالف على العلم بوجود الباء يوجد حصول العلم بهذا



الاستدلال العلم بالباء وهو كلي والعلم يصدق عن الالف وهو ايضا كلي لان صدق الحكم على كثيرين صورة
غير مانع من وقوع الشركة ويعبد الكلي بالكلي كلي لما عرفت في المقصد الاول قال
والعقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الالات ويطلق على غيره بالاشتراك اقول
اراد ان يشير الى مفهوم العقل وعرفه بانه غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الالات اي الحواس
التي ندرك بها المحسوسات الظاهرة والباطنة وقد يطلق لفظ العقل على غير هذا المعنى على
سبيل الاشتراك اللفظي فانه يقال للجوهر المجرد الذي لا يتعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف والقوى التي
للانسان التي بحسب تكمل جوهر النفس قوة استعدادية وهي التي من شأنها بها المعقولات الاولى و
يسمى عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها من جميع الصور المستعدة لقبولها ومنها
حاصلة لجميع افراد الانسان في مبدأ الفطرة ومنها قوة اخرى تحصل لها عند حصول المعقولات
الاولى فيها لاكتساب النظريات اما بالفكر او بالحدس وتسمى عقلا بالملكة ومنها قوة اخرى
وهي ان لها ان تحصل المعقول المكتسب المذهول عنه كالمشاهدة متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب
وتسمى عقلا بالفعل ويقال لحصول المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن عقل مستفاد ويقال
للقوة التي بها يستنبط المعقولات ويتادى بها الى العالم عقل نظري وللقوة التي بها يصلح احوال البدن
عقل عملي قال والاعتقاد ويقال لاحد قسميه يتعاكسان في العموم والخصوص ويقع بينه
التضاد بخلاف العلم والسهو عدم ملكة العلم ويفرق بينه وبين النسيان والشك تردد الذهن بين الطرفين
وقد يصح تعلق كل من الاعتقاد والعلم بنفسه وبالاخر فيتعاكس الاعتبار لا الصورة والجهل بمعنى يقابلها
وبالاخر قسم لاحدهما والظن ترجيح احد الطرفين وهو غير اعتقاد الرجحان ويقبل الشدة والضعف وطرفاه
علم وجهل اقول الاعتقاد يطلق على التصديق مطلقا اعم من ان يكون جازما او لا مطابقا او
غير مطابق ثابتا او غير ثابت وهذا هو المشهور وقد يقال لاحد قسمي العلم اعني التصديق الجازم المطابق
الثابت الذي قد مر ان العلم ينقسم اليه والى التصور فيتعاكس العلم والاعتقاد في العموم والخصوص بيان
ذلك ان الاعتقاد بالمعنى الاول اعم من العلم اذ يصدق على الظن والجهل المركب والتقليد بخلاف العلم
وبالمعنى الثاني اخص من العلم اذ العلم يصدق على التصور دون الاعتقاد فيتعاكس العلم والاعتقاد
بحسب الاصطلاحين اي بحسب الاصطلاح الاول الاعتقاد اعم من العلم وبحسب الاصطلاح الثاني
بالعكس اي العلم اعم منه بهذا المعنى وكلامه وهو الاخير وبحسب والاعتقاد اذا كان بالمعنى
الاول يجوز ان يقع التضاد فيه والتضاد انما يعرف بان يكون احدهما متعلقا بالايجاب والاخر بالسلب

على معنى ان ما يح يتعلق بالاكحاب وما يح يتعلق بالسلب مالسه الى الحصه واحده فلاف العلم اذا لا يكن ان
يقع فى الصناعه بالمعنى المذكور اذ سبر طوق المطالعه فلم يتعلق بالاكحاب اصح تعلقه بالسلب وبالعكس والسلب
عن ملكة العلم والعدم العلم ملكة الحس وقد عرفت هذه من البيان بان النهو ردال الصوره عن المدرك
مع تحفظه فى الخافظه والنسيان ردالها عن المدرك والخافظه جميعا والكل ترددالذهن بين طرفى الاكحاب
والسلب من غير ترجيح احدهما على الاخر وكالاعتماد والعلم يصح تعلقه على كل منهما يقع لا نسبا فيصح تعلق كل
منهما سه وبالاجماع اى يصح تعلق لا عتماد بالعلم وتعلق العلم بالاعتماد اذا تعلق كل من الاعتماد
والعلم به سه معا وان لا عتبار الصوره اى العلم المتعلق بالعلم لا يكون الصوره معتبره للعلم كمن يعتبر
له مالا عتبار اى العلم بالعلم عن العلم بالحجه ومعتبر له مالا عتبار اى علم بالعلم وكذا اذا تعلق سه
والجهل يطلق على معنيين احدهما البسيط وهو عدم العلم اوعدم ما سه ان يكون عالما او متصورا
وهذا المعنى يعامل العلم والاعتماد يعامل العلم للملكه والتى المدرك وهو اعتماد الذى على خلاف ما هو
عليه مع اعتماد ان لا يكن كذلك وهذا المعنى هو مرادنا من قولنا فى تعريف الاعتماد انه سكون النفس
ترجيح احد طرفى الاكحاب والسلب ترجيحا لا يحتمل النكس معه على البطل مع ان الحكم وهو عدم اعتماد
الرجحان فان رجحان الى اعتماد الرجحان والبطل هو الاول لا الثانى والبطل فاعل للسده والضعف
فان بعض البطلون اقوى من بعض ودكل لان المرجح مراب واقعه بين الطرفين سده فى الحاله وضعف
فى الحاله فظر فالبطل العلم الذى لا مرتبه ارجح والجهل البسيط الذى لا مرجح معه قال

وكسبى العلم يحصل بالنظر صحيح لانه حركه ظرف وضع فساد احد هاذ يحصل بعده قال

لما كان العلم بعضه ضروريا وكسبيا والضروري انما يحصل من غير اكساب والنظري انما يحصل بالاكساب
واراد ان يشرع فى بيان ما يكسب منه وكيفه اكسابه منه قال وكسبى العلم يحصل بواسطة النظر والنظر يترتب
امور معلومه ليتوصل بها الى يحصل مجهول والترتيب امور ان يجعل الامور المعلومه بحيث يطلق عليه
الواحد اذا كان لبعض اجزائه نسبه الى البعض بالسعه والناهيه وهذا امر يخرا جى ما خوذ من العلل
الاربع فصوله ترتيب امور حاصله ما خوذه من الصوره وهى الهئه الحاصله للامور عند اجتماع
والمادى هى الامور المجتمعه ومن الفاعله اذ الترتيب لا بد له من مرتب وهو الفعل ههنا وقابله
ليتوصل بها الى يحصل مجهول حاصله ما خوذه من العلة الغائيه وهى يحصل المجهول وما ان النظر
الحس والفعل والحاصله والغرض من الصوره اسه والمعدات فى الصدد مات وصوره ان الهئه الحاصله
من اقتران الحس والفعل الحاصله والغرض الحاصل فى الصوره اسه الرسه لواحق المبدد مات فالنظر





يحصل العلم اذا كان طرفاه يحصل وحصول العلم ضروري عند سلامه بحرته لا ما مى تصور ما حس السبب
وفصله تصورا مطلقا او بحدكما الحس والفصل يدرك عندما حصل تصور المحدود بالصوره وكذا اذا
اعتبر ما للملازمه من كلا مرين واعتبر ما معه وحده الملازم اذا عدى اللازم على الاول وحده
اللازم ومن الشك عدى الملازم وبيان محه حتى النظر يحصل به على المطلوب اذا كان احد حتى النظر
او كلاهما غير صحيح لا يحصل العلم به واحتلعوا فى ان هل يحصل به صد العلم اى الجهل اذا كان
احد حتى فاسدا ام لا والحق انه قد يحصل صده وقد لا يحصل مطلقا اذا كانت حتى الفاسد صحيحه
وكراه فاسده كما اذا حصل كل انسان حيوان وكل حيوان حجر فانه ينتج كل انسان حجر فهى مثل هذه
الصوره يحصل به الجهل قال

احتلعوا فى ان حصول العلم بالسعى عن النظر الصحيح هل هو واحب ام لا فذهب الاساعره الى
ان النظر الصحيح بعد الدهن والسعى يحصل عليه عاده وان الله تعالى اجرى عاده بخلق العلم بالمطلوب
عقب النظر الصحيح وذهب الى ان النظر الصحيح بعد الدهن والسعى يحصل عليه من المبادى العاليه وجريا
وذهب الاساعره الى ان النظر يولد ثانى الدهن على معنى ان وجود النظر يوجب وجود العلم
بحركه الله قال وجود ما يوجب وجود حركه الخاتم واحتجار المعتبر ان حصول العلم بالسعى عن النظر الصحيح
واجب ولسعى بالاصاله او التوليد واجب لاساعره ان العلم الحادث اى وجد فكل ما هو
مع قادر على كل الممكنات فاعل لجميعها ابدا ما لم يحتاج فلا يكون صدور الفعل بالسعى عنه واجبا بل
واقعا عاديا والمعوله لما اعتبره والاساعره اعمال الحجاب الى اسبابها الى ان الله تعالى اجرى عاده
اسد الاشاعره والدليل على ان حصول العلم بالسعى عن النظر الصحيح واجب انه لو حصل عند العلم
العالم المدبر المعلمين على سبيل بطلان ان حصول العلم بالسعى سواء وجب هناك عاديا او لا قال

والحاجه الى العلم لا بد من الحضور الصورى وسه طرف العاده وتصديقا وحصولها

النظر الصحيح كما فى معرفه الله تعالى والحاجه الى العلم حالا فالحاله الثانيه انما هى حصول لها ما ان
العالم ممكن وكل ممكن له صور حصول العلم انما ان العالم له صور سواء كان هناك معلوم اولا و
الحاله الثانيه تعود الى استدراك معدمات اسباب الصانع بسببها فكل ممكن لهذين الامرين اذا وجد له الاكحاك
ولا يحصل به العلم الا اذا اتصل به علم بتوقف العلم على السلب امر ان اقابل الناس حتى يقولوا
ان الله تعالى واجب والناس كانوا فالناس كلهم لا يعلمون الله تعالى واجب واذكل من هذه الاكحاك يحصل قولهم وحالوا
لو كانت العقول كافيه لعالم العرب من بيت الصانع بعلمنا بوجوده لوجوده فلا حاجه فى ذكل





الكل والجواب ان العلم فى العلمات ليس بضروري ولا سبب حاد والعلم بالمعولات فيه تعولا بد من الحضور
الصورى اى الحاجه فى المعرف الى العلم بل يكفى فيها النظر لكن لا بد فى النظر من الحضور الصورى اى
لا بد بوجود استحضار المدبر من ملاحظه الركيب والهئه الحاصله منها لتحصل العلم بالمعنى الاول
لم يحتج الى ملاحظه الربب والهئه لتحصيل العلم بالكيفيه بحيث العلم الا بسيط اول
فى الجملة والحاصل ودكل بعض شرط النظر عند الحاجه الى عدم العلم ما لمط وهو عامه النظر واما
اشتراط دكل لمثله لم يحصل الحاصل والله شرط مجتمع النظر عند صدة العامه اى عدم الجهل المركب
ما لمط الذى هو صد ما لمط الذى هو العامه واما اشتراط دكل لان الجهل المركب ما لمط صار ف على
النظر كالامله العارف عن الاكل ومنهج وحال ما اشترط دكل لان احتجاج النظر والجهل المركب
فى واحد عند بعض لوازكا حتجاج المتضادين ودكل لان النظر يحب ان يكون معاريا للحل والجهل المركب
معاريا للخروج واحتجاجها هو احتجاج المتضادين وهو منع واحتجاج الآمرين اعنى الكل والخروج حتى
امتناع احتجاع الملزوم مع الجهل المركب وكالاول اصح لان النظر لا يحب ان يكون معاريا للكل
فان كثيرا من العلم فون الاكساب ما لمط من غير سبق الكل والله شرط حصوله العامه اى شرط فى النظر
العلم ما لمط وهو لا يحصل والجهل المركب والوجوب ما سوف عليه العلمان واسعاصد
المط على عدم رسوه كان به الكلف عليا

احتلعوا فى ان وجوب النظر فى معرفه الله تعالى هل يحب العقل فى الشرع او بالعكس فذهب المعتزله الى
يحب العقل فى الشرع وذهب المولد الى الاول والاساعره الى الثانى واختار المصنف الاول واحتج
عليه بوجهين الاول ان شكر الله تعالى واجب عقلا لان عدم على الجهد كفره وشكر المعبود واجب عقلا وترك
الحرام على السعى واجب عقلا وشكر الله ترك الحرام هذا واحتجان يحب العقل كان المكلف ما لنظر
عقلا ما لم يحصل فى نوسف المعرفه عليه الثانى ان النظر واجب ما لا تفاق فوجوبه امر عقلى والشرع
سعى على عدم رسوه الدار سوله واسعاد صدة المط على عدم رسوه اى واسعاد الوجوب الشرعى
الذى هو صد المط اعنى الوجوب العقل على عدم رسوه فعين الاول والدار سوله كان المكلف
به عقلا واما على الثانى الذى سعى على عدم رسوه لانه لو كان ما لشرع لتوقف على العلم بصدق الرسول
والعلم بصدق الرسول سوقف على النظر فالمكلف ان لا سط حتى يعرف وجوبه عليه ووجوبه عليه لا سعد
الى الرسول لعدم العلم بصدقه العلم بصدقه فلم يرد اسعاد وجوب النظر على عدم رسوه وما لم يرد اسعاد على
عدم رسوه كان سعيا ولا شاعر ح ان نقول لما كان الاول لا كم اذكر امه يوجد فيه
الخوف واحتج عقلا وعلى عدم رسوه وجوبها عقلا ملا كم نوسفها على المعرفه المسعاه ح مع النظر لا نسلم ان هناك





المعرفه الساعه على النظر الذى هو شرط النظر وعلى عدم رسوه فيها عقلا على معرفه المعرفه الساعه فلا كم
ان المعرفه سوقفه على النظر واما ملم ذكل ان لو كان طريق المعرفه منحصرا فى النظر فهو ممنوع لجواز
العرفان بغير النظر وعلى عدم رسوه المعرفه على النظر فلا كم ان ما سوقف عليه الواجب واجب
واما ملم ذكل ان لو استحال المكلف ما لمحال وهو ممنوع وعلى الثانى نجواز ان نظر المكلف من غير ان
يعرف وجوب النظر يعرف صدق النبى فسد وجوب النظر الا قلما لم يرد اسعاده على عدم رسوه
يحب العقل لان وجوب النظر واجب عقلا فهو كذلك المكلف ان لا نظر حتى يعرف وجوبه ولا
يعرف وجوبه الا ما لنظر فله لا نظر فلم يرد اسعاده على عدم رسوه يحب العقل واعلم ان وجوب
النظر واجب لا كم ان نظر ما لكل يكون نظريا الى الناس فلا يكون المكلف ان يشرع فى النظر فقد اداى آن
وجوب النظر من نظرى الناس لا يعرف بطلان مقدماته واجيب لاساعره على ان سكر
المعجز ليس بواجب عقلا ما لعقل العقل ما لم يرد سمعا وما كما مقدمتين حتى سعب رسولنا الى العقد
مط الى نعته الرسول فلو كان الوجوب عقب العقل الى العقد سمل العقد فلو لم يرد اسعاد العقل فلا
سكر المعجز ولو وجب عقلا فان كان لا لعاديه فلم يلزم العقب وهو عند جار عقلا وان كان لعاديه فما
للمكلف به وهو مط لتعالى عنها واما للساكر اما فى الدنيا وانه مسوء فلا حظ اذ فى الآخره والاستدلال
للعقل فيها فضل فانه عاجله وهو توقع ضرر فوق ضرر العقاب فى الدنيا ان سكر
وقد يعصم توقع ضرر العقاب لا حمال ان لا يجد دليلا ولانه كان لا سهر الحجاج الدنيا ما لسبه الى حزاى
وتعه ولانه ضرف فى ملكى العرف فسل سعف اسد الدليل الوجوب الشرعى احب ان
الوجوب الشرعى لا سد عن فائده وعلى عدم رسوه اسد عاء العائده يكون العائده فى الاكوه والشرع
استدلال بها قال

الدوره وقد سعد للعقل العقل فحى ما وليه عند المعارض

اراد ان سر ان ما
يتعلق ما لنظر اعنى القصد سما الموصله الى قصد بى الحجر لا فرد ما وحى الحجه وهى ان كان سب ملزومه
للعلم المطلوب بى دليلا وان كان سب ملزومه للظن تهاسى اما رجح وسا ط الدليل اعنى مقدمتاه الى
سالف هذا الدليل ظاهرا وان كان سب مركبه فى احدهما لكن يكون كل منهما ما لنسبه الى الدليل المؤلف
منهما بسيطه اما عقليه قصد او مركبه من العلم فى العقلى سالف العقل الصرف فولنا العالم ممكن وكل
ممكن له صور وسال الاكرك من العلم والعلم فولنا الوضوء علة لكل علة للصلوة ما لنسبه لقولنا عدم انا لا علة
ما لنسبه واما المعجزات القصد فى مجال لاستدراجها الدهريان المعجزات القصد لا تعد العلم

يصدق الرسول على السلخ والعلج يصدق الرسول لاستعادة من العمل على وكل العمد وكل ليكن سعد ذرة
بل لابد وان سعاد من السبع فسوف اجادة السعاب على العلج يصدق الرسول والعلج يصدق الرسول
على السعاب الصرفة فبارح الدقر بهذا ان اردت السعاب الصرفة مالا تكون سعد ما الى سالف بها
اسداء عمله دون ما سبق اليه فخا ركه من السعوات الصرفة مثل قولنا تارك الامر عاص لقوله
تعالى افعصيت امري وكل عاص فسبحى النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم
وصل ان الدليل للمطلق لا بعد الوطء اى البتة لموقفه على عصيره واذ معروف مكن له لما حاوصدقه
واعرابها وقد ارالاسراك والجاء والتخصيص والاضمار والنقل والنسخ والمعارض العمل الذى لو كان
لرجح وبهذه كلا فهو ظنية فلا بعده كف لا تكون طنيا واختار المقدم انه بعد العطف لان كرام
الدليل للمطلق بعلم اندفاع بهذه المعاند عنها فبعد العطف واذ اوقع المعارض بين الدليل العمل
والسعى وجب باوبل السعى بالا يكون محالا للعمل اوكل لا يترجح سبها والا لم يرد اعتماد ووقع
التعصص وسع تركها والا لم يرد الوحى فى جميع العلوى ولم يرجح السعى اذ رجح حينئذ نفى الوحى
قد وكل لان رجحه نفى الوحى فى العمل الذى هو اصل السعى وقدح الاصل يستلزم قدح الفرع

قال — وهو قياس وقسيا ه قالياس اقرانى والسبعانى والاول ما عتبار الصورة
العربية لربعه والعدد اسان وما عتبار المادة العربية خمسه والعدده لربعه والبناء مصل باخره
امران وكذا عه الخمس مر المصل ومخصوصه لاخران بعد ان الفعل دس مصل احده كاسا وقوع
فى عهد الس

اقول — الدليل لما راقياس قياسى والسبعانى اوتشل والله اسار رسوله
وهو قياسى وقسيا ه اعنى قسيى الياسى اعنى لا يسبعانى او السبع او تشل وحده الخمسية لما راه ان الدليل
وما لزمه اعنى المطلوب لا بد وان يكون منهما ما سبعه صرفة ولا ما مسبع ان سار احدهما ان خمسة
فلا يخ اما ان سد دل ما كل على الخرينى او هو الياسى او ما لعكس وهو لا سبعانى او ما حد
الخرينى المدر خرينخب كل على الاجو هو المسبع الياسى بقول مولف من قضايا متى سلمت لزم
عنه لذاته قول اخر وهو اقرانى ان لم يكل السبع ولا سبعها مد كوا فا بعمل كولنا كل انسان
حيوان وكل حيوان جسم فكل انسان جسم والسبعانى ان كانت السبع او سبعها مد كوا فهو
بالعمل كولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكل الشمس طالعة فالنهار موجود فكل النهار موجود
النهار موجود اما بكل الشمس طالعة وكل اول اى الياسى كما قدران ما عتبار صورته العربية وهى الهيئة
الحاصلة للمحدد من سبب الوسط الى الطرفين لربعه وذلك لان الوسط اما محمول الصغرى وموضوع الكبرى

وهو آ



وهو آ او محمولها وهو آ او موضوعها وهو الياسى او موضوع الصغرى ومحمول الكبرى وهو الراجح
وما عتبار صورته العددية وهى الهيئة الحاصلة لكل من المحدد من سبب الحملى لا تصال ولا تصال
اسان وذلك لانه اقتا مركب من الحملات الصرفة وهو الاقدر الى الحملى او من الحملى والشرطى اوس
الشرطيات الصرفة وهى الاقدر الى الشرطى واما حصل المولف من الحملى والشرطى فهو الاقدر الى الشرطى لان
نتيجة سرطية ولا قدر الى الشرطى حتما اقتا المولف من الاتصالات والمولف من الاتصالات والمولف
منها والمولف والمولف من الحملى والمتصل والمولف من الحملى والمتصل والقياس ما عتبار مادته الموجه
اى معدوماته مرتجب هى موقعه للتصديق بالمطلوب او ما نه اجو هر التصديق اعنى الحصل حتما
اقتا سرطيان وهو ما كان مولف من القضايا الواجب فسوقها وسمى ما كل وصورته وغايته ان
يتبع حتما وجدل وهو ما كان مولف من القضايا المشهورة المسلمة بين المخاطبين وهو متبع ما كل وصورته
وغايته كالرأى اوقع كالرأى والخطابة وهى المولفة من المظنونات والمعترفات التى ليست مشهورة
والمشهورة سى بادى الرأى وهى طنية ما كل وصورته وغايتها لاقناع وسمى ايضا مولفة والمقدمات
المحللة مرتجب هى هى بحيث سواء كانت صادقة او كاذبة فقد ما اولم يكن وهو محل ما ده
وصحة وغايته فيض اوبسط اوجث اوزجر وما لحرى عواطفه ومعالجته وهى المولفة من القضايا
المشهورة او المقبولة او ما المشهورات ان كان الشهورات سمى سفطه وان كان ما المشهورات
سمى سفسا وصاحب السوفسطائى اعنى السوفسطائى هى مغالبة الكل كما ان صاحب السفسطة اعنى
المشاغب ما زاء الجدلى بهذا اعتبار ما ده العدده والقياس ما عتبار ما ده العدد ما ت
مرتجب ما تصدق بها او ذوه من المحصل اوبعد اقتا المولفة من الملسات والمولفة من المظنونات وما
معها المولف من المشهورات بعرفا والمولف من المخيلات وهو الخرينى بهذه لا زيد لان سبب الخيال
المواد فى بهذه لا زيد واما الخرينى المواد فى بهذه لا زيد لان المصنعة ما لان سمى بقصد بها او ما زاء عن القصد
اولا بهذا ولا ذاكى والثانى مطلوب فى العلوم لغير الفائدة والاول اما ان سمى بقصد بها خارجا
او عن خارج والخارج اما ان لا يكون سبب او ما سببه وما يكون سبب هو الملكات وما يكون
غاشية السبب هو المشهورات بعرفا والخارج هو المظنونات وما معها اعنى المشهورات سمى
بادى الرأى وما سمى ما زاء عن قصد سى هو المخيلات والسفسطائى اى القياس الاسفسطائى مصل و
مصل الاسفسطائى المصل سمى اعم ان احدهما ما اسمى فى عرف المحدد لان صدق الملزوم سمى
صدق اللازم والمعاند اللازم سمى اسفا الملزوم واقتا ما اسمى فى عرف الما لى او سمى المعند ملا



سبح سبحانه ان اسفا الملزوم لا سدعى صدق لازمه ولا اسفاه وكذا صدق اللازم لا سدعى صدق
الملزوم ولا كذ بحوله ان كذب اللازم اعم من الملزوم وكذا المتصل عر الحسى سبح فما ان اقتا المتصل
الذى هو مانع الجمع فاسمى عن كل حكم من احكام الخرينى بسلب بعض الاجو لا مانع الجمع من الخرينى
واما السمى المتصل فلا سلب عن الاجو لان متصله حولها ارتفاع الخرينى واقتا المتصل الذى
هو مانع الخلو فاسمى بعض كل الجزء والخرينى بسلب عن الاجو لا مانع الخلو عنها والسمى عن الجزء
لا سدعى عن الاجو ولا رفعه بحوله الجمع من الخرينى واما المتصل الحقيقى فاسمى كل سلب عن كل
الاجو والعكس لا مانع الجمع من الخرينى وامانع الخلو منها فوله ولا حد ان اى الاسفراء والمتصل عندان
عند ان الظل لا اسفرا اهو حكم على كل ما سبه بحرثنا نه فان كانت الحكم ما صحوح اسمى
اسفرا، وانما وصفنا سبا صفا كولنا المظلة سا ما ان تكون معلوما مر كل الوجوه او مجهولا مر كل
الوجوه او معلوما مر بعض الوجوه ومجهولا مر بعض وكل ما هو معلوم مر كل الوجوه اسمى طلبه وكل ما
هو مجهول مر كل الوجوه اسمى طلبا وكل ما هو معلوم من بعض الوجوه ومجهول من بعض طلبه
سمى المطلوب من طلبه وهذا هو المعنى وان لم يكن الحكم ما صحوح اسفرا لان الفعل مع ذلك احتمال
ان يكون الحكم الى اسفرا احيانا بخلاف حال الخرينى سالى اسفرا ان فلم يعد السمى اسفرا
الى الحكم الكلى بل ما ذاك الفعل ما — الحكم ان كل حيوان يحرك فكه لا سعل عند المصنع عنه
يعنى اذ تحمل ان يكون حال الخرينى الذى لم اسفرا بخلاف ذلك كالسماح فانه يحتمل ان يحرك
فكه كما على عند المصنع الفعل هو الحكم بحركة الخرينى فى حكم ذلك الخرينى لا اسفرا له الحكم اسفرا
معنى حاصل سبها وسمى العلم بها وسمى الحكم بها معا والخرينى الاول اصلا والخرينى الثانى
فرعا وهو لا يعد الا الظن اذ يحتمل ان يكون الوصف الذى حمل عليه فان منتفيا الحكم فى احدى
الصورتين لا يدل على ان الوصف المشترك بينهما وهو علة السبب ولو سبب علة الوصف المشترك فى الخارج
ان يكون خصوصه كل اصل سرطا وخصوصه الفرع ما نعه فان سبب ان الوصف علة مطلقا وعند
ان يكون خصوصه الاصل سرطا علته اوخصوصه كل اصل سرطا علته اوخصوصه الفرع ما نعه مهما ل
يكون علة لكل حكم كان عاد بهذا العسر على الناس اعنى الاسدلال بالكلى على جزئياته ويكون
ذكر الصورة لكن الحكم فيها ما سلما لعدم الانا نه لا صلا واعلم ان ما حاصل بهذا الطرف اسفرا
الحق فيما مد كوح فى فرعه هذا من الكلام اى فى المطلق والمقيد لا راد ما هو راد عليه ما جاد كرنا
فيما — قال — والعمل والوجود ملازمان لا سدراج العمل اسفرا الحال اسفرا فان

سا سهب



سا سهب عرض الوضع للموجود كاذكر ما سبقى والاسدراج الوجود محمولة المسئلة لا مكان المصاحبة

اقول — للمانع مر صاحب الخط اورد مسئلتين فى العمل والله اسار سوله والعمل
والوجود ملازمان على معنى ان كل معمل موجود وكل موجود معمل والمعمل عبارة عن ادراك الشئ
مرتجب هو هو مرتجب ان تعارف الماكج اى ادراك المطلوب الموجود عن العوارض الغريبة وان عوارض
الماهية والوجود عبارة عن كون الشئ بحيث لا يكون ما كج ولا ما كج عبارة الصفة والاعراض
فيكون ما عبارة اداعرف هذا فنقول — فى بيان المسئلة الاولى وهى اسدراج العمل للوجود
اى ان كل معمل موجود ان كل معمل يحصل فى الصقع المعقولة وكل ما يحصل فى الصقع المعقولة موجود
اقتا الصغرى فلما عرفت ان العمل اما يكون عبارة عن ادراك الصقع المعقولة فى العاقل اوما
الكبرى فلان كل ما يحصل فى الصقع المعقولة هو محل الصقع المعقولة وكل ما هو محل للشئ هو موجود
اقتا الصغرى فظاهرة واقتا الكبرى فلان الصقع المعقولة لو لم يكن موجودا لكان معدوما لما عرفت ان
الماكج وما عبارة عما لا ثبات معنى الصقع المعقولة الحالة معنى لان الصقع المعقولة يحل فى العاقل
من حيث داته لا مرتجب محل طقوس طقوسه اجرى والمحل يسلم ان ما يحل فيه اذا كان حاله مرتجب
داته لا من حيث محل طقوس طقوسه اجرى فالصقع المعقولة على هذا التقدير يكون معدوما وانت بها ان الى
احد امسا هما فى الحكم وقع بلزم ان يكون الاحد امسا هما فى الحكم الموجود فيكون الصقع المعقولة
الى فرضنا ها موجوده عن الاوضح الاحدس الموجود والوضع قد عرض لها الوضع والموجود فان افتقار الشئ
الى الاجزاء الما هية يقتضى ان يكون الشئ واضعا موجودا والى هذا اسار سبحانه فان سا سهب
عرض الوضع اقتا ان يعرض الى اجزاء محالة قبل ركب الحال اى الصورة المعقولة مراجزاء عرضا قد
بالعمل لان المحل قبح يحل العرض الى عرضا فالحال انه يحل بالى عرضا والعرض ان الاحتراز
محالة قبح الحكم فلا بد وان يكون حاصلا بالعمل قبل المكث ادرك الى من الاجزاء العوارضا فالعمل
قبح بالى هذا القسم اسار سبحانه وتاركه ما ساهى هذا تقرير هذا الدليل وح محاذاته لما فى المتن
وهذا المحسوس بالعمل الما لى الذى يعنى حلول الصورة المعقولة فى العاقل واقتا العمل الذى بالمال
وهو العمل الذى يكون حصول نفس العمل فلا سب اسدلاله للوجود هذا الدليل لا لمال — قولنا
لو لم يكن العمل موجودا لكان معدوما مع قادر خوار ان يكون العمل بحيث فلا يكون معدوما بهذا عر
بحيث لا نا بحيث — قد سنا فما قبل ان العمل اى المدرك للمكنات فلا بد وان لا يكون معدوما
فلا يرد هذا المنع واعلم ان اسات هذا المطلوب ممكن بوجه اسهل وهو ان نقال الصقع المعقولة

٢ لا يكون م

٢ لا يكون م

ليس بذاتي وصح محلها اي العامل يعني ان يكون عرضي وصح لان كل حال في ذي وصح وهو
ذو وصح يسمى بالبرهان على المسئلة الباقية هو ان قول كل موجود يصح ان يكون معقولا وكل ما
يصح ان يكون معقولا وهو موجود قائم بالذات يصح ان يكون عاقلا فكل موجود يصح ان يكون عاقلا
اما الصغرى فلان كل موجود يكون تاما والسواد التام ذو العلاقين الغريبة التي لا يلزم ماهيته
وكل ما هو كذلك فكل شان ماهيته ان يكون معقولا بذاتها لانه لا يحتاج الى عقل يعقلها حتى تصير معقولة
فان لم تعقل كان ذلك من جهة العاقلة التي من شانها ان تعقلها واما الكبرى فلان كل ما يصح ان
يكون معقولا يصح ان يكون معقولا مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون
عاقلا اذا كان موجودا قائم الذات اما الصغرى فلان كل ما يصح ان يكون معقولا لعاقله نفسه
ان يتمثل عن صحة العقل عليه بالوجود والوجوده وما هي موجودا قائما مع العاقلة لعاقله والعقل على
سبيل تصور بها معا فاذن كل ما يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره واما الكبرى
فلان كل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون معارضا لعقول اخر وكل ما يصح ان يكون
معارضا لغيره من المعقولات يصح ان يكون عاقلا اذا كان موجودا قائم الذات اما الصغرى فظاهرة
واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون معارضا لغيره فاما ان يكون معارضا لعقل اخر او لعقل
له كل العقول اصح المعارضة المطلقة لم يوقف على المعارضة في العقل بان صح المعارضة المطلقة هي الاستعداد
المعارضة المطلقة والاستعداد المعارضة المطلقة الى عاقل موجود المعارضة في العقل موقوفة على
الموقوفة على المعارضة في العقل والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فصح
المعارضة المطلقة موقوفة على المعارضة في العقل بلا توقف فصح المعارضة المطلقة على المعارضة في
العقل بان يحصل فيه المعقول صفة الحال في المحل وكل ما اراد اكان قائم الذات اصح ان يكون
معارضا لغيره بحلوله او حلوله في مالك المعارضة المطلقة بحيث يرد بهذه اللام حادا اصح انسان منها
يعني ان يكون الصحة بالنسبة الى الثالث وهي صحة معارضة للمعقول لا صحة معارضة المحل للحال فنسب
ان كل ما يصح ان يعقل حادا واحدا في الخارج وكان موجودا قائم الذات يصح ان يكون معارضا معقول الحسر
معارضة الحال لمحله وكل ما هو كذلك فكل ما يصح ان يكون عاقلا لغيره وصح ان يكون عاقلا له فكل ما اراد لا يعني
بالمعقل له كل العقل الا معارضة وكل العرض الموجود الحاد القائم بالذات وكل موجود يصح ان يكون عاقلا
لغيره وكل ما يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح ان يكون عاقلا لذاته لان يعقله لانه كل العرض سلم امكان
يعقل انه معقول فكل موجود سلم صحة اللام في قولنا يعقله للعرض سلم صحة امكان يعقل انه معقول فكل



العرض صحة الامكان سندي لا امكان ممكن ان يعقل انه معقول فكل العرض يعقل انه معقول فكل سلم يعقل حادا لان
تعقل العقلة سندي تعقل المحكوم عليه وهو ما امكان يعقل انه معقول فكل العرض سلم امكان يعقل حادا انه
لان يعقل انه اما حصول ما له او حصول ما له والثاني باطل لانه اضاع حصول ما له فيه والا لما ارتفع
الملكي وهو موجود فتعين ان يكون حاصلة وهو حصول له وهو اما حاصل لا لاحد عنه اصلا فيكون التعقل
ذاتيا حاصلا لذات ان كل موجود يصح ان يكون معقولا بذاته فكل فصول فوجه ولا سلم ان الموجود يصح ان يكون معقولا
اشار الى ان كل موجود يصح ان يكون معقولا وهو له السلامة لا امكان المصاحبة اشار الى ان كل ما يصح
ان يكون معقولا يصح ان يكون معقولا لا اجنبيا في المعقولية محمود وليس بمكان على الوجه الذي قررناه وان
كان قد اطنب وسعود لكن ه سدع به اكد السيهات الواردة في هذا الموضع فظر صدق هذا القول
للذكي المنصف لا للغبي المتعسف قال ومنها العرض وعارض الطبيعة والمزاج
عمارة العرض والمعارض في الباب وهي للعقل النفسه وتعلقها بالظرف وسيد العقل لتكلف الكلام
والنساني والواو اختلال الجالس لو لاه والباقي وقوع المعدة فريع بعد العادة ولا استعداد في
ما بالها وتعامل المحو تعامل العدم والملكة وتصادا لحاكي لتصادا حكم مهاد العقل قال
ومن الكتاب السماء العرض الحرم وحب هو حرم عن حرم وبر والاستاءة الاحتمال على الناموس
ما عبارا م معارضة وسمي ذلك الام الصفة الموس والعوده وهي مدة العرض في الجوهر حتى هذا الجوهر
وتأدية هذا العدد الذي الواحد ما صار مدة العرض فيه كالنفس اذا ضاع عنه
لكل مرتب ارتجاع فكون ما مرتجع في الحقيقة هو الاعلى عنه كالصفة الموس ات ان تكون مصدرا
لعمل واحد او لافعال كثيرة وعلى العدد رس اقتا بالعود او لا بالعود هيده اربعة اصناف الاول
وهو ان تكون مصدر العمل واحدا بالعود والمكلة وهو الحس الملكة والبناء وهو ان تكون مصدر العمل و
احدة بدون العود هو الطبيعة والثالث وهو ان تكون مصدرا لافعال كثيرة بالعود وهو العود
الحمد ابرا السماء بالعدد والرابع هو ان تصدر عنه افعال كثيرة لا بالعود وهو الحس الساعد والعدد
يعارض الطبيعة والمزاج اما معارضها للطبيعة فلان العدد بالعود يوتر محاذ الطبيعة فاما
بدون العود يوتر وما تؤثر بالعود عنه ما يوتر بدون العود واما معارضها للمزاج فلان المزاج
والعدد معاران فما هو مانع لها والمعارض في المانع بدل على معارض المسوغ عبر تا معارضا
في المانع فلان المزاج كيفية متوسطة بين الحارة والباردة والكيفية فكون وحسن هذه الكيفات
الاربع فتكون مانعة المانع له من حسن مانعة الكيفات كلاهما وما نعة العدد المانع انها معارضة لان



مانعة العمل فلو كان العدد عين المزاج لكان مانع المزاج عنه مانعا لها والعدد مصحح للعمل بالسبب
الفاعلي في صورة يقتضي صحة العمل من العامل لما لحالة فان العاقد هو الذي يصح منه العمل وبركه والموجب
هو الذي يجب منه العمل وانما هو له بالسبب لان العمل مع نعمة وبكه تصح وليحصله العدد فكذا وصحيحا والا
بطل القلب والعدد يحصله مكتسبا وصحيحا بالسبة الى العامل واعلموا في ان العدد حتى معلوله بالطرفين
على السواء اذ لا ذهب المعوله الى انها معلوله بالطرف الى العمل وصدره على السواء واختار المتن و
وهذه الاساعة هو الى انها معلوله بطرف واحد والحق انه ان اريد بالعدد العلة الباعثة الى هي موجوع
كالموجب الى مترتب عليها لا يرد فلا سكل ان العدد ليست صاحبة لان مع بها الصدان لا يهلكان ليست صاحبة
الصدين لوقوع بها الصدان لوقوع الامر عدة الباعثة وان اريد بها الوقوع الصلة وحدة حال الى الى
هي حالة هي التي تفضي اليها العصد الى احد الصدين حصل ذلك الصدد وهي نفس اليها العصد الى الصد
الاخر حصل فلا سكل ان العدد ليست صاحبة لان يعقل الصدين لانه يجب ان يكون موجودا مسركا بالامرين
الذين احدهما علة نامة لاحد الصدين وكذا يجب علة نامة للصد الاخر فكل العسر الذي موافق العرف
فانه على العسر الاول بالمرة وقوع اسم العدد على اسما عالما لاستة اكل المعطى وهذا مخالف للعرف
واعلموا في ان العدد هل هي معدمة على العقل بالمرة مع العمل فذهب المعولة الى الاول
والاساعرة الى الثاني والمختار المتن الاول واحتج عليه بلاثة وجوه. الاول انه لو لم يكن العدد
قبل العمل لما كان الكاتم مكلفا بالاتيان حال الكتم والثاني بطل بالاجماع بسان الملازمة انه اجمع
لا يكون الانسان حال كتم معدة للكتابة والتكليف بغير المقدور غير واقع لعلم بقبح التكليف الله
تعالى لا وضعها الثاني العدد لا يكون مع العمل للزوم الثاني من العدد رس كونه رباع العمل لان
العدد بالمرة مع كونها مع العمل يستحيل ان يكون رباعا للعمل لان العدد رس يجب ان يتصف على
العمل بالمرة احد الحالين اما قبل العمل او بعده والعمل لا يتصف بالمرة احد الحالين اما قبل العمل
لما مر وهو ان العدد رس يتصف على العمل بالمرة احد الحالين اما قبل العمل او بعده والعمل لا يتصف
بالمرة احد الحالين اما قبل العمل لما مر وهو ان العدد رس يتصف على العمل بالمرة احد الحالين اما قبل العمل
او بعده والعمل لا يتصف بالمرة احد الحالين اما قبل العمل لما مر وهو ان العدد رس يتصف على العمل بالمرة
احد الحالين اما قبل العمل او بعده والعمل لا يتصف بالمرة احد الحالين اما قبل العمل لما مر وهو ان
العدد رس يتصف على العمل بالمرة احد الحالين اما قبل العمل او بعده والعمل لا يتصف بالمرة احد الحالين
اما قبل العمل لما مر وهو ان العدد رس يتصف على العمل بالمرة احد الحالين اما قبل العمل او بعده
والعمل لا يتصف بالمرة احد الحالين اما قبل العمل لما مر وهو ان العدد رس يتصف على العمل بالمرة
احد الحالين اما قبل العمل او بعده والعمل لا يتصف بالمرة احد الحالين اما قبل العمل لما مر وهو ان
العدد رس يتصف على العمل بالمرة احد الحالين اما قبل العمل او بعده والعمل لا يتصف بالمرة احد الحالين
اما قبل العمل لما مر وهو ان العدد رس يتصف على العمل بالمرة احد الحالين اما قبل العمل او بعده
والعمل لا يتصف بالمرة احد الحالين اما قبل العمل لما مر وهو ان العدد رس يتصف على العمل بالمرة
احد الحالين اما قبل العمل او بعده والعمل لا يتصف بالمرة احد الحالين اما قبل العمل لما مر وهو ان
العدد رس يتصف على العمل بالمرة احد الحالين اما قبل العمل او بعده والعمل لا يتصف بالمرة احد الحالين
اما قبل العمل لما مر وهو ان العدد رس يتصف على العمل بالمرة احد الحالين اما قبل العمل او بعده
والعمل لا يتصف بالمرة احد الحالين اما قبل العمل لما مر وهو ان العدد رس يتصف على العمل بالمرة
احد الحالين اما قبل العمل او بعده والعمل لا يتصف بالمرة احد الحالين اما قبل العمل لما مر وهو ان
العدد رس يتصف على العمل بالمرة احد الحالين اما قبل العمل او بعده والعمل لا يتصف بالمرة احد الحالين



نوس حال العدد وحدة لا يحل ان يدخل العمل من العدد رس الى الوجود الى العدد رس مع حدوث
العمل او عدمه والحاجة الى العدد رس وحدة حال حدوث العمل مجهولة على السال ان كلا ما في العدد
العمد والاساعة العدد رس الى العدد رس العمد والاساعة احتجوا على ان العدد رس مع العمل باق
العدد رس عرض والعرض لا يبقى زمانين والحق ما مر عليه كتاب العدد رس قبل العمل لم يكن باقيا عند العمل فاعدوا
بطل اذ لا آن العرض لا يبقى زمانين والحق ان اريد بالعدد رس الصفة المسوغة بحيث الرابط لا يكون
قبل العمل بالمرة بل هو وان اريد بها العود المبنية في العضلة يكون الوجه قبل العمل بالمرة وما
لا يحتاج ان سعد والعادة عند الحاد وقوع العدد قبل الاخر ران سع معدد واحد لعادة قبل لانه
لو وقع بها لكان وقوعه بعد امور تحتاج الاساعة على الاتيان بها وقوعه اكل متوجها الاساعة على هذا
موقوفة بها توجب الاساعة على كل منهما ولا كل ان حال وقوعه بالمرة يكون محالا حالة فكذا
في حال احتاجه اليها مستعانا بها وهو ترجيح واما قال ولا تحد وقوع العدد قبل ولا بعد
العدد قبل لانه يمكن خلوها لعادة بين العدد واحد بان يكون كل منهما قادرا على حدة لكن لا يكون وقوعه
بها ولا استعداد في بابل العدد رس وجه ذلك انه لو لم يكن العدد رس محتاجا لسعد ان يكون وقوعه
لانه لا يحتمع قدرتان لعادة واحدة على معدد واحد لانه كما يمتنع ان يقع معدد واحد لعادة بين كذلك
يمتنع وقوعه بين لعادة واحدة لعدم الدليل والامتناع احتجاج قدرتين لعادة واحدة على معدد
واحد فلا بد وان يكون العدد رس مما يمتنع والا لما رتحده المعدد عند سعد العدد رس والحال
عامل العدد رس يقتضي وحدة لمعدد رس فيمتنعان الجمع على معدد واحد ورد
النقض بهذا الوجه بانه لا استعداد في عامل العدد رس وكل عامل العدد رس يجوز ان يجتمعا على
معدد واحد كما بينا حوله احتجاج الناقد رس على وقوع معدد واحد لكل لا تحد راحتما عليها على
وقوع معدد واحد كما له لا تحد احتجاج الناقد رس على وقوع معدد واحد واحد واحد احتجاج
قدرس على معدد واحد حاله ما مثلها اذ لا فرق من العامل لا وحدة المعدد فرق بعد واحد العدد رس
وهو حار فلا استعداد في عامل العدد رس والجمع بين عامل العدد رس ملا خلاف لكن اختلفوا في انه هل
تحد بعامل بينهما تعامل العدم والملكة بان يكون الجمع عدما والعدد رس ملكة او تعامل الضد وهو
المعولة ان الاول والاحسان الثاني وهذه لا ساعة الى الثاني واحتجوا عليه بان كل احد
يجد في نفسه الفرقة الضرورية بين ما يمتنع عادة العباد حال كونه زمنا وغير ممنوع منه حالة كونه
عاجزا من غير احتياجه الى رفع مزاحم الممكن له حال كونه زمنا فاما ان يكون لا تخصص وهو بطل
او تخصص عدمي وهو بطل اذ التخصص للشيء عليه له والعلة صفة موجبة ان تتصف العدمي بها او

للمخصص موجوداً ولا يجوز أن يكون ذلك المخصص من الأمور المجتمعة حالة القدرة فالجوهر الذات والحياة
والعلم والإرادة والنسبة وهو ظاهر فتعين أن يكون أمراً موجوداً غير متحقق في الحكم عند القدرة
فيكون ضداً له وفيه نظر فإن الاتصاف بالعلة لا يجوز أن يكون المتصف بها عدمياً لأن العلم من
الأوصاف الاعتبارية فجاز أن يكون المخصص للفعل عدم القدرة واحتج المعتزلة بأن العجز غير محسوس
في نفسه كالألوان والطعوم ولا يجب محال زائد عليه يستدل بها عليه فلا يكون ثابتاً و
الجواب عنه أن العجز وإن لم يكن محسوساً فلا نسلم أنه لا حال له بل الزمن يجد من نفسه أنه عاجز عن
القيام كالحجر … في القدرة … فلا نسلم أنه لا يثبت
الحكم بالعجز فإن انتفاء الدليل لا يستلزم انتفاء المدلول فكيف انتفاء دليل واحد والحق أن
الجواب كان عبارة عن … للمرتعش … حركة … فالعجز وجودي ولعل
الأشاعرة ذهبوا إلى هذا … القدرة … عن سلامة … الأعضاء يعبر عنها
بالتمكن وإنما هو علة له والعجز عدمي … فالقدرة وجودية والعجز عدمي ولعل المعتزلة ذهبوا إلى
هذا والخلق ملكة تصدر بها عن النفس أفعال بلا فكر وروية وهو يغاير القدرة لأن أحكامهما
متضادة فإن القدرة صالحة لأن يتوقع بها الضدان والخلق لا يكون صالحاً لأن يتوقع به ضدان أحدهما
صالحاً لأحدهما فقط وتضاد الأحكام يقتضي تضادهما والخلق … الفعل … الفعل وقد يكون
بتكلف بخلاف الخلق ولهذا … ومنه الانفعال من غير روية واعلم أن ما ذكره بعد معالج
الخلق للقدرة والفعل ولا يعد تضادهما ولعله أراد بالتضاد التغاير في المفهوم والصدق
قال ومنها الألم واللذة وهما نوعان من الإدراك مخصصان بإضافة تختلف بالقياس
وليست اللذة خروجاً عن الحالة الطبيعية لا غير وقد يسند الألم إلى التفرق وكل منهما حسي وعقلي
وهو أقوى أقول ومن الكيفيات النفسانية اللذة والألم وهما نوعان من الإدراك
مخصصان بإضافتهما إلى كمال وخير وشر وآفة تختلف بالقياس إلى المدرك فإن اللذة فهو إدراك
ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك … فإن الإدراك قد عرف والنيل الوجدان
وإنما لم يقتصر على الإدراك لأن الإدراك قد يكون بحصول شبحه ومثاله والنيل لا يكون إلا
بحصول عينه واللذة لا يتحقق بحصول مثال اللذيذ بل يتحقق بحصول عينه وإنما لم يقتصر على النيل لأن
اللذة لا بد فيها من الإدراك والنيل لا يدل عليه إلا بالمجاز وإنما ذكرهما لأنه لم يجد لفظاً دالاً على مجموعهما
بالمطابقة وقدم الأعم الدال بالحقيقة وأردفه بالمخصص الدال بالمجاز وإنما قيل لوصول ما هو عند
المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لأن اللذة ليست هي إدراك اللذيذ فقط بل إدراك وصول اللذيذ





اللذيذ وإنما قيل لما هو عند المدرك كمال وخير لأن الشيء قد يكون كمالاً وخيراً بالقياس إلى شيء وهو
لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كمالاً وخيراً بالنسبة إليه وهو يعتقد كماليته وخيريته
فيلتذ به فالمعتبر في الالتذاذ كماليته وخيريته عند المدرك لا في نفس الأمر والكمال والخير بالقياس
إلى الشيء ومعناهما ما هو حاصل لما من شأنه أن يكون ذلك الشيء حاصلاً له أي مناسب له و
يليق به والفرق بين الكمال والخير بالاعتبار فإن ذلك الشيء الحاصل المناسب من حيث إنه يقتضي
تمام القوة التي الحاصل له كمال ومن حيث إنه مؤثر خير وإنما ذكر التعليق معنى اللذة بهما لأن الخير
لأن الشيء قد يكون كمالاً وخيراً من وجه دون وجه وكماليته إنما يتعلق بالوجه الذي هو كمال وخير
فهذا ماهية اللذة ويقابلها ماهية الألم ويعرف فائدة القيود ههنا وقال محمد بن زكريا
الطبيب خروج عن الحالة الطبيعية لا غير لأنه إنما يحصل بسبب انفعال يعرض للحاسة منقضة بدل
حال وهو غير صحيح لأن اللذة ليست خروجاً عن الحالة الطبيعية لا غير بل الخروج حاصل عند حصول اللذة
بالعرض فيوجد هنا بالعرض مكان ما بالذات وقد يسند الألم إلى تفرق الاتصال على معنى أن تفرق
الاتصال يكون سبباً للألم في الحي وقيل عليه بأن تفرق الاتصال عدمي وإن الألم وجودي
والعدمي لا يجوز أن يكون علة للوجودي أجيب بأن العدمي قد يكون علة معدة للوجود وكل
واللذة والألم حسي وعقلي لأن الإدراك المخصص الذي هو اللذة والألم إن كان بالحس فهو حسي و
إن كان بالعقل فعقلي وأعني بالحس القوى التي يدرك بها النفس الجزئيات سواء كانت ظاهرة
أو باطنة واللذة العقلية أقوى من الحسية وكذا الألم واعلم أن جماعة من الظاهريين ينكرون أن
اللذات وكذا الآلام العقلية والحسية … أقوى من الحسية اتفق أن اللذة العقلية ثابتة فلا غرو(؟)
أن اللذة هي إدراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كذلك والتحقيق العاقل
كمال وخير وهو أن يتمثل فيه جلية الحق قدر ما يستطيع ثم يتمثل فيه معلولاته المترتبة المتسلسلة الموجودة
على ما هو عليه متمثلاً يقيناً خالصاً عن شوائب الظنون … ولا شك أن هذه الكمال خير
بالنسبة إليه وأنه إذا اتصل به يكون مدركاً لوصوله إليه فيكون إدراكه لوصول هذه الكمالات التي
هي كمال وخير بالنسبة إليه لذة له وإذا ثبت هذه اللذة الحقيقية يكون أقوى منها لأنه كلما كان الإدراك
أقوى كان اللذة أقوى لأن اللذة هي الإدراك ولا شك أن الإدراك العقلي أقوى من الإدراك الحسي
لأن الإدراك العقلي خالص إلى الكنه عن الشوائب والحس كله شوب فإن الحس لا يدرك إلا الكيفيات
وهي سطوح الأجسام التي تحته ما دون اللذات العقلية أقوى من اللذات الحسية وإذا عرف أن



اللذة العقلية أقوى من الحسية يعرف أن الألم العقلي أقوى من الحسي قال ومنها الإرادة
والكراهة وهما نوعان من العلم أحدهما الإدراك مع الفعل ونسبتها باعتبارهما بالنسبة إلى الفاعل
وغرض وقد يتعلقان بإزائهما بخلاف الشهوة والنفرة أقول ومن الكيفيات النفسانية
الإرادة والكراهة فقيل إنهما نوعان من العلم يعني الاعتقاد فإن الإرادة عبارة عن علم الحي سواء كان
يقيناً أو اعتقاداً أو ظناً بأن له أو غرضه في نوع منه … ووصولها إليه أو إلى ذلك الغير عن جانب
نفع أو معارضة وهو باطل فإنا نجد من أنفسنا … على العلم وهو الإرادة فنقطع بأن
الفاعل إن قوي هذا الميل ما يحصل ليس للقدرة له على تحصيل ذلك الشيء وقد يكون تامة وأما في
الواجب تعالى فيكفي … وأحدهما أي الإرادة والكراهة لازمة للآخر مع تعاكس المتعلق
أي إذا كان شيء متعلقاً للإرادة وللكراهة يقابل فإن إرادة أحد المتقابلين لازمة لكراهة المقابل الآخر لا
بعينها وبالعكس أي كراهة أحد المتقابلين لازمة لإرادة الآخر لا بعينها وذلك بشرط الشعور بالضد
وقيل إن الإرادة للشيء هي صرفه بها … الإحلال وكراهة الإحلال بالمراد فيكون إرادة
الشيء كراهة ضده واعلم أن هذا لا يدل على أن إرادة الشيء كراهة ضده بل على أن كراهة
ضده من لوازمه والإرادة والكراهة يعتبران باعتبارهما بالنسبة إلى الفاعل بالإرادة وغيره فإن
الإرادة بالنسبة إلى الفاعل بالإرادة هي صفة يقتضي اختصاص الفعل بوقت دون غيره وإرادة
غير الفاعل بالإرادة ليست كذلك فإن إرادة غير فاعل الفعل لا تقتضي اختصاص فعل الفاعل بوقت
دون وقت وفرق بين الإرادة والشهوة وبين الكراهة والنفرة فإن الإرادة والكراهة
قد يتعلقان بإزائهما فإن الإرادة قد يكون مرادة والكراهة قد يكون مكروهة بخلاف الشهوة
والنفرة فإن الإنسان لا يشتهي الشهوة ولا ينفر عن النفرة قال ومنها الكيفيات
… الحياة وهي صفة يقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج عندنا فلا بد من البنية وتفتقر
إلى الروح وتقابل الموت تقابل العدم والملكة أقول أي الكيفيات النفسانية التي
ذكرت … الحياة وهي صفة يقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج واعتدال المزاج لا
يتحقق بدون البنية ويفتقر الحياة إلى الروح وهي أجسام لطيفة يتولد من بخارية الأخلاط سارية في
عروق نبتت من القلب وهي التي تسمى بالشرايين ومنهم من استدل على اشتراط الحياة
بالبنية بأن العالم المجموع من أجزاء إما أن يكون حياة واحدة فيلزم حلول العرض الواحد
بالمحال الكثيرة وهو ممتنع أو العالم بكل جزء منه حياة على حدة وهو ممتنع لأن الأجزاء متماثلة فلو توقف





جواز قيام الحياة بجزء واحد على قيام الحياة بجزء آخر لكان التمايز بين الجزأين يتوقف على العلم
بالأول ويلزم الصدور وهو ممتنع أجيب بأن الحياة قائمة بالمجموع من حيث هو مجموع لا من حيث
… حتى يلزم قيام العرض الواحد بمحال كثيرة والحق أنه لم لا يجوز أن يكون بكل جزء حياة
على حدة ويلزم المحال قوله لأن الأجزاء متماثلة فلو توقف جواز قيام الحياة بجزء واحد على قيامها
بجزء آخر لكان والجواب لا نسلم ذلك فيلزم الدور فليشاء قيام الحياة بكل جزء مشروط باجتماعه
بالأجزاء الأخر لا بقيام الحياة بها فلا يلزم الدور والموت عبارة عن عدم الحياة عما من شأنه الحياة
فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ومنهم من أثبت الموت صفة وجودية محتجاً بقوله تعالى خلق
الموت والحياة وأجيب عنه بأن المراد بالخلق التقدير ولا يلزم كونه وجودياً لأن العدمي مقدر
أيضاً قال ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض والفرح والغم والغضب والحزن
والهم والخجل والحقد أقول ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض أما الصحة فهي ملكة أو
حالة تصدر عنها الأفعال والموضوع لها سليمة والمرض ملكة أو حالة تصدر عنها الأفعال من
الموضوع لها غير سليمة ومن الكيفيات النفسانية الفرح والغم والغضب والحزن والهم والخجل و
الحقد وكلها غنية عن التعريف لأن كل واحد يدرك بالضرورة حقائق هذه الأمور … عن
غيرها فيستغنى عن التعريف وهذه الكيفيات تابعة لانفعالات خاصة بالروح الذي في القلب
ثم ذلك الانفعال يشتد ويضعف بسبب استعداد الاستعداد وضعفه والسبب المعد لأجل
الفرح هو كون حامله أعني الروح الذي في القلب على أفضل أحواله في الكم والكيف أما
في الكم فهو أن يكون الروح كثير المعدل وكثرة المعدل … لأمرين أحدهما لأجل أن زيادة الجوهر
في الكم توجب زيادة القوة وثانيهما أنه إذا كان كثيراً بقي منه شطر وافر في المبدأ وشطر وافر للانبساط
الذي يكون عند الفرح لأن القليل يجذبه الطبيعة وتضبطه هناك ولا يمكن أن ينبسط وأما في
الكيف فهو أن يكون معتدلاً في اللطافة والغلظة وأن يكون شديد الصفاء والنورانية والأسباب
المعدة لأجل الغم مقابلات هذه الأسباب والأسباب الفاعلة للفرح هيئات نفسانية ويحصل فيها
تحصيل الكمال إما العلم والقدرة ويندرج في هذه الأسباب الإحساس بالمحسوسات الملائمة والتمكن
من تحصيل المواد والاستيلاء على الغير وإظهار ذلك الاستيلاء والخروج عن الأمور المؤلمة وتذكر الأمور
الملذة ومقابلات هذه الأمور هي الأسباب الفاعلة للغم والأسباب الموجبة لشدة الفرح والغم هي
شدة هذه الأسباب ومع الفرح تقوى الطبيعة ويحلل الروح … اعتدال مزاج الروح …

من التحلج وكيف تولد مدل ما يحلل وسبع انواع الانبساط للطف والحذاب المادة
والحادثة الى حركة الروح ما الانبساط الى عكر جهة الغذاء وسبع انواع الانقباض بالضد وهو الكيف
الانضمامية العصب والحرن والهم والحزن والحقد وجمع الاسباب الخاصة بكل واحد من الروح اما الكائن
خارج او الى داخل او على التدريج اما دفعة واحدة او قليلا قليلا اما الحركة الى خارج دفعة فى العصب و
قليلا قليلا فى الروح واما الحركة الى داخل فبالضد دفعة فى الحزن وقليلا قليلا فى الحزن وقد
يعين ان يحرك الروح الى جهتين فى وقت واحد اذا كان العارض بالمزاج عارضان كالصبر فانه يوجد معه
عصب وحزن فيحالف الحركة ان لا العصب بالمزاج الحركة الى خارج والحزن بالمزاج الى داخل وكالحزن فان
عند حصوله ينبعض الروح اولا الى الباطن عم اذا فكر فى العلة التى فكر فيه مضره بسط ما وانحدر
بعضه فى بعض امران احدهما العصب المالت والثانى كون الاسباب الفاعلة فى عامة الصعوبة والفاعلة فى عامة
السهولة قال والمحصل بالكاف المتصل كالاستعداد والاحتباء والصعوبة والعسر والسهل
الحلو والمحصل كالاوجه والرداءة اقول المرفوع من النوع الثالث والكاف من الرسم فى
النوع الرابع مبتدأ وهى الكيفيات المحصلة بالكاف ومعنى بالكيفية المحصلة بالكاف الكيفية التى تعرض للكائنات
بالذات واولا وبواسطة الكائنات بعرضها والكيفية المحصلة بالكاف اما ان تعرض للكل المتصل واما
ان تعرض للكل المتصل بالعارض للكل المتصل كالاستعداد والاحتباء والصعوبة والعسر والسهل
والحلو واما العارض للكل المتصل كالاوجه والرداءة والصحة والسقطة وغيرها قال
فالمسعى اعنى الخطوط الواصلة بين نقطتين كالدائرة موجود ككل الدائرة والمصاد مسعى والمسعى
والمسدود كذا من عارضها والسكك هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم مع الصفاء اللون بحسب
الكلية اقول الخط المسعى اعنى الخطوط الواصلة بين نقطتين مع هذا التعريف نظر
فانا اذا سلمنا ان الوصف الصفاء يسمى مرتكبا من الخطوط فانا نمنع من المساق ولا يصح ان لا يمكن انطباق
احدها على الساق اذ لو امكن لامكن ان نفرض المسدود مسعودا وبالعكس ولا يمكن وكل ورسم الله فانا نمنع الدور
اذا توقف على نقطة كالبعد بين نقطة واحدة ان لا يكون بعضها ابعد من بعض وبعضها اقرب وقد يرسم بانه الذى ينطبق
الحرف المدور بعضها على بعض على خرج لا وضياع خلاف المحنى فانه ربما انطبق فوسان اذا حصل
بقدر احدهما محدب كالاخرى واما على عرف هذا الرسم فلا ينطبق ولا يمكن ان يوجد الخط المستقيم
وكانه موجود فالدائرة الله موجوده وهى سطح يحيط به خط واحد يسمى فى داخله نقطة مساوى
جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها الى المحيط وجود ما ان سوهم ساذ احد الامرين الخط المستقيم





مساق الطرفين وحكى طرف احدهما الى عادالى وضعه الاول والنقطة الحادثة هى مركزها والخط المار
بالمركز المنتهى الى المحيط من الجانبين قطرها والصاد مصدر عن المسعى والمسدد مرادى الخط المسعى لا
يكون ضد الخط المسدد لان المصادى لا بد وان يكون لوازد هما تم على موضوع واحد للمسعى و
المسعى والمسدد لا لموازدان على موضوع واحد لان موضوع الخط المسدد شئ على مسدد وموضوع
الخط المسعى شئ مسعود اذا لم يكن الخط المسعى والمسدد مصادين لم يكن عارضهما اعنى الكاف
وكالسدار مصادين والكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم مع الصفاء اللون بحسب الكلية
والثلث والربع واذا العرف الاولين مع الكل يكون المجموع جملة قال الثالث الصاف
حسى ومعنوى وقد فسر الاعكاس والنكاء بالعقل والعوه ويعرض للروحة والسهولة وغيرهما فى
كل مرتبة من مراتب الاعداد وكحصاة اقول المرفوع من الحس الثالث والكاف اعنى بسيط من
الحس الثالث مبناه وهو الصاد والصاد مطلق على معنيين احدهما حسى وكل كالمرئى الغائر
وهو المصاف الحسى والثانى المجموع الحاصل من الماهية التى يعرض لها الصاد وهى الكاف والغائر
لها وسمى المصاف المعنوى صادا لان الاولوية والبادئية الصاف الحسى بوجهة يكون
ماهيتها معقولة بالنسبة الى معقول الهيئة الاولى سواء كانت الهيئة مخالفة كالاولوية والثنوية او مختلفة
كالاحدية من الخاسس وليس كل نسبة اضافة فان النسب التى هى عرف الاضافة وان كانت ماهيتها
معقولة بالقياس الى معقول سمى اخ كل وكل نسبة الى اخ لا تكون معقولة بالقياس الى معقول النسبة
فالنسبة الى يوجد الظرفان فيها وتجب هى نسبة عن اضافة والنسبة الى يوجد الظرفان فيها هى
الاضافة والاموالى يوجد مسوبة بلا ريب فى منسوبة فقط وان احدث منسوبة على بعده الخط
فى مصاف منسوب فالمصاف المعنوى يعم معروض المصاف الحسى مع المصاف الحسى والمصاف
خاصان مطلقان احدهما وجوب كالعكاس اى الكل ما اضافة على منهما الى صاحبه فان كان
اب كان ولد وكل كان ابن الاب والعبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد فهذا الاعكاس مخالف
للاعكاس المحال المذكور فى المنطق والاخرى وجوب النكاء فى امر الوجود بالعقل او بالعوه
اى يكون احد المضافين موجودا بالعقل فقط وان يكون كل الاخر موجودا بالعقل والعوه واذا كان احدهما
موجودا بالعوه فقط وان لا يكون كل اخ موجودا بالعوه ولكن يجوز ان يكون معروض احدى كل اضافة
موجودا وهن كل مثال كون المضاف موجودا بالعقل كون المضاف بالعقل احدهما اب والاخر ابن





مثال كونهما موجودين بالعوه كون المضاف بالعقل بحب يكون مرسان احدهما العود ومرسان الاخر
الماحب الكون وبعض الاضافة بحد الموجودات اما الواجب فكالاول واما الحوهر
فكالثانى واما الكم فكالصوت والكسر واما الكيف فكالاخير واما الاضافة فكالاكبر والاصغر
واما الاين فكالاعلى والاسفل واما المتى فكالقديم والاحداث واما الوضع فكالاستقبال
والخلاء واما الملك فكالاكسر والاعرى واما الفعل فكالقطع والقاطع واما الانفعال فكالمقطوع
الكمال واعطاء الاعطاء والمصاف من الامور الاعتبارية فبيوته ذهنى بحسب ان يحدث فى العقل اذا
عقل العقل وكل الشئ الذى يكون معروضه مثلا ما الشئ على الله بالشئ موجود
فى الاعيان ربحه قال لو كان موجودا فى الاعيان لزم الشئ الى عن الهيئة بالشئ الامور الموجوده
المذكورة والمالى بقسمان اللازمة انه لو كان موجودا فى الاعيان لكان فى محل وحلوله فى
محل نسبة بين المضاف والمحل فيكون حالا بالنسبة الى وكل المحل وكل المحل محلا بالنسبة الى وهو معنى
المضاف اضافة اخرى وكذا اقول بالنسبة الى اضافة العارضة له فلزم الشئ فوقه ولا شئ
بعلو الاضافة بدا بها اسارع الى جواب اعتراض على هذا الدليل تقرير الاعتراض ان يقال
المضاف هو المعنى بالقياس الى غيره مثلا ما له هذا المعنى انما هو معقول بالقياس
الى غيره بسبب هذا المعنى وهذا المعنى ليس معقولا بالقياس الى غيره بسبب اخر بل هو مضاف
لذاته فليس فى هذا المعنى ذات وشئ هو الاضافة بل هذا كل مضاف بذاته لا اضافة وانما قلنا
فى هذا الطريق ان المضاف يقتضى الجواب ان يعلوه اضافة بذات لان اضافة بذاتها لا تسع
فى دفع الشئ لان السلسل الى ما لا نهاية ان كانت اضافة بعلو بذات المضاف بسبب اخر حتى لم يوجد
ان الاضافة لا تعلو بالمضاف بسبب اخر اجل ان الاضافة بعلو بذات المضاف بسبب اخر هو الشئ
بعينه فى الاعيان مبارك لهذا فى الوجود ومثاله بخصوصها فالمضاف خصوصها بالوجود اضافة
مساوية على وجود ما قبل بعدم وجود الاضافة على بعد بطلان الدليل لانه لو اوجد وجود بعد ان اضافة
على بعد بل عاد بعد ان وجد من اوائل اضافة على وجود فرد اخر وهو لا يكون حتى لا يكون ان
قال الضمير فى قوله عليه راجع الى محل الاضافة وان كان عرفه كونه لعطا لانه مستعاد من البيان





وجح يكون بعد مرتبة الدليل على هذا الوجه وهو ان لا اضافة لو كانت موجودة فى الاعيان بلزم ان
يكون وجودها معدوما على حالها وكل ان لا اضافة اضافة وهى معدومة على وجودها
لان الشئ ما لم يتصف بالوجود لم يوجد فعلى بعدم وجود لا اضافة الى فى المضاف المحل بالوجود على وجود
محالها والان لا اضافة لا تكون فاعلة بل فى المحل قال الوجه الثالث لو كانت لا اضافة موجودة فى
الاعيان بلزم عدم ساهى لا اضافة الموجودة المزمنة فى الاعيان فى كل مرة مرات لا عداد والمالى
بقياس للازمة ان كل مرة من مرات لا عداد لها اضافات غير متناهية فان لا شئ مما لا يتناهى بلزم
وتلك السنة وجح العامة وهى جزاء وقد اللسان والاعوان وغيرهما مرات العدد الرابع لو كانت
لا اضافات موجودة فى الاعيان بلزم بكم اضافات الغير فى حد لا متناهى والمتناهى والمالى بحج بيان
الملازمة ان الغير بالنسبة الى كل واحد من اضافة قال وبحض كل مضاف مشهورى
مضاف حسى فعرض له لا خلاف ولا نعاق انما عتبار زائد اولا اقول لا ذكر مباحث
المضاف الحسى اراد ان سرد مباحث المضاف المشهورى فمثال كل مضاف مشهورى بعضه مضاف
حسى ولا تجوز ان يكون المضاف الحسى واحد سهل مضاف مشهورى فان المضاف الحسى عرضى والعوض
الواحد لا يوجد فى محال فان اراد بعلو المضاف الحسى الواحد من محل حصل مرتبة عالية المضاف
المشهورى فلا بد وان يعلو المضاف الحسى الاخير الذى يكون بازائه تحصل او تحصل مرتبة عالية
مضاف مشهورى او وجح بعرض الاخلاق ولا نعاق فان احدى كل اضافة انما ان تكون على صفة
عالية لصفة الاخرى او لا تكون كذلك على صفة كل ما كان كذا ول فعوض كل اخلاق كالبوه و
البسوة فى كاب وكالى وان كان الشئ فعوض لا نعاق كالاخوة فى كالتوءم كل المضاف المشهورى
بالحس انما عتبار امر زائد فى الظرف احدهما اولا عتبار زائد فى مبناها وكالاول كالحصاص
العاسى والعشوق انما فى العاسى هو هيئة المدركة فى المعشوق هيئة التى يعلو بها المدرك والشئ
الذى كالعلو المضاف الى المعلوم فانه عتبار زائد فى صفة العلم فى العالم وجود من حصول زائد فى المعلوم
والمالك كالملك والسيال فانهما مضافان لا عتبار امر زائد فى واحد منهما قال
الرابع كالبين وهو النسبة الى المكان والمواضعة عند قوم وهى الحركة والسكون وكالحياء والانفراق
اقول المرفوع من الحس المالث والكاف اعنى سرع فى الحس الرابع منهما وهو كالاين ومعنوه اما تم
نسبة الى المكان الذى عرفه لا انه نفس النسبة الى المكان وكالاين الحس هو كون الشئ فى مكان المحسوس

ولا يمكن ان يكون الشيء في مكانه يكون فيه الى المكان من لوازمه لا ان يمر عنه فيه والكلام الغير الحقيقي
هو كون الشيء في مكانه والعرضي كالكون الشيء في السوق وعند المتكلمين لا من اقسام الحركة والتكلم
والاجتماع والافتراق اما الحركة فهو كون الجوهر في الحيز اذا حصل في حيز آخر واما الكون فهو كون الجوهر
في الحيز الواحد اكثر من زمان واحد واما الاجتماع فهو حصول الجوهر في حيز لا يمكن ان يوسطها
بالحد واما الافتراق فهو حصول الجوهر في حيزين يمكن ان يوسطها بالحد قال
والحركة كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة اي حصول الشيء في مكان بعد آخر اقول
ذكر الحركة بدل على ان احدها القوة الذي ذكره اوسطو والمكان القوة الذي ذكره المتكلمون اتفاقا
اوسطو فهو ان الحركة كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة واعلم ان الحركة في عمها كمال
لان الكمال ما يكون به الشيء بالقوة ثم يخرج الى الفعل والحركة كذلك والحركة سارك سائر الكمالات
من حده الجنس وبقية رسمها وهو بعض احدها ان سائر الكمالات اذا حصلت صار الشيء بها بالفعل ولم يكن
بعد فيه ما يعلق به بالقوة من تلك الجهة فان الشيء الاسود بالقوة اذا صار اسود بالفعل ليس
بالقوة اسود من جهة ما هو اسود الذي له يخالف الحركة فانه اذا حصلت وصار الشيء بها بالفعل بقي بعد
متحركا بالقوة من جهة ما الحركة المتصلة التي هو متحرك بالفعل والباقي ان سائر الكمالات اذا حصلت بالفعل
لا ينقضي ان يكون بقي اخر بالقوة يكون سائر الكمالات مساويا له بخلاف الحركة فانها اذا حصلت
بالفعل بقي ان يكون بقي اخر بالقوة يكون بقي الحركة حال حصولها بالفعل يعلق
بعد بين احدهما قوة الباقي منها والثاني قوة الاول المبادي الى وكل والحركة كذلك فالاول كمال للمتحرك
الاول والحركة كمال اول وكل الامر كمال ثاني وعند الحركة بالفعل يكون كذلك الكمالين بالقوة اما
الكمال الثاني فظاهر واما الكمال الاول الذي هو الحركة فلان الحركة حال حصولها بالفعل لم تحصل
بعد لم يبق بقي منها بالقوة اذا ليس فيه وكل قولنا الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة
واما قيدنا قولنا من حيث هو بالقوة لان الحركة ليست كمالا اول لما هو بالقوة وكل شيء فانها ليست
كمالا اول له من حيث هو بالفعل بل كمال اول من حيث هو بالقوة وهذا احتراز من الوسط فانها كمال اول
للمتحرك الذي لم يصل الى المقصد فليس كمال اول لما بالقوة لكن لا يكون من حيث هو بالقوة فان الصورة
الوسط لا يكون كمالا لما بالقوة من حيث هو بالقوة المحاصة بل يكون كمالا موقتا سواء كان من حيث هو بالقوة او
من حيث هو بالفعل واما قولنا من حيث هو بالقوة فهو احتراز عن الوسط فانها كمال اول
للمتحرك الذي لم يصل الى المقصد فليس كمال اول لما بالقوة لكن لا يكون من حيث هو بالقوة فان الصورة
الوسط لا يكون كمالا لما بالقوة من حيث هو بالقوة المحاصة بل يكون كمالا موقتا سواء كان من حيث هو بالقوة او
من حيث هو بالفعل واما قولنا بعد الحركة هو حصول الشيء في مكان بعد حصوله
في آخر فصل لقولنا الحركة هذا غير معقول اما ان يكون عبارة عن حصول المتحرك في الحيز الآخر
او حصوله



او حصوله في الحيز الثاني او من مجموع الحصولين او عن سؤال المتحرك من الاول الى الثاني فقط اقول
آفة ملا يها لو كانت عبارة عن احد الحصولين لصح ان ما هو الحركة كذا تحقق ما هو الحصول لكن ذلك محال
لان عدد حصوله في الحيز الآخر اما سبع المتحرك بالحركة وعدد حصوله في الحيز الثاني اسطقس الحركة وكذا الثاني
لان الحصولين لا يجتمعان في الوجود فمع ركب الحركة الموجودة منهما وان الحصول الاول من ما هو الحركة
والحصول الثاني ما هو الحركة وانه ظاهر فاما وظاهر الى لا يكون معقولا له واما الاول فلان
السؤال عبارة عن انصاف المتحرك باحد الحصولين بعد انصافه بالحصول الآخر ولا انصاف لا يكون
سويا فلا يكون الحركة لان الحركة سيولته والعامل ان يقول ايها عبارة عن مجموع الحصولين فانه
مجموع الحصولين لا يوجد ما هو واحد فلسا ما هو الحركة على هذا الوجه هو الا يكون احدا موجودا
واما قوله الحصولان ظرفا الحركة على هذا الوجه وهو الا يكون احدا موجودا واما قوله الحصولان
ظرفا الحركة فلسا مجموع بل الحصولان موقتان قال ووجوده وما هو فرق اقول
اي لفظ الحركة يطلق على معنيين احدهما للحركة ان يحصل بها لا عيان ولا يجوز ان يحصل بها لا عيان
فاعني بالحركة الامر المتصل المعقول للحركة والمبدأ الى المسمى وهو الحركة بمعنى قطع المسافة
فلا يحصل بها لا عيان البتة فان المتحرك اذا وصل الى المسمى لم يكن الامر المتصل والمبدأ الى المسمى
موجودا واذا وصل يكون هناك قد بطل هذا المتصل المعقول وحينئذ لا يوجد فلا يصح له وصول جميع
في الوجود بل الحركة بهذا المعنى انما يصح في الخيال فسمه المتحرك الى مكان آخر مكان تركه ومكان آخر له
فان صح المتحرك قد ارتسم في الخيال والها حصول في مكان وترك وقد مر الجواب عن هذا السؤال
وانما حصول هذه الصورة عن الخيال بطبعها وجهة الحس صح الجزء والها حصول في مكان
الجزء وترك وهذا هو ان تحصل الصورة ان معا على انها صورة واحدة متحركة لا يكون لها في
الاعيان حصول كما في الخيال وان عنى بالمتحرك حالة المتحرك المتوسطة بين المبدأ والمسمى بحيث اي حد
فرض من له يوجد قبله لا بعده فهذا كما في الظاهر فهي موجودة وهي صورة واحدة ملازمة المتحرك ولا يسع
البتة ما دام متحركا بهذه الصورة وجود الوسط وبطلانها على ما فرض المتحرك ولا يسع حد معين
وجود اصلا هو متوسط لا يوجد اي حد من الحدود فيه الا بعد ان لا يكون بعده فهو كونه بهذه الصورة امر واحد
بالعدد وانما يتاخر اي حد كان فيس يوصف بانه كان حد دون حد والحال الاول الحقيقة بهذه وانما ادا قطع
قد كمل الحصول اما الحال الاخير والحركة بهذا المعنى هو تحدث المتحرك في آن لا يصح ان يقال له في كل
آن من الزمان انه بحد وسط لا يكون قبله ولا بعده فانه ان كان كذلك في زمان فهو بعينه احد
الامور الثلاثة اما ان الحركة الممتدة والمبدأ الى المنتهى المرسمة في الخيال في زمان وانها الحركة وجودها



على نحو وجود كل امور في زمان الماضي والحال انها ان لا امور الممتدة كجزء الموجود في زمان الماضي قد كان
انها وجوده في آن من الماضي كان انها حاضرة خلاف هذه فانها لم تكن انها موجودة في آن اصلا الثاني
ان الحركة التي هي الحالة المتوسطة بين ما منها الزمان لا على معنى انها بما منطبقة على الزمان بل على معنى انها
لم منها حصول قطع كل القطع منطبق الزمان فلا يخلو وجوده من زمان لانه كان ما يمكن كل آن من
وكل الزمان فكون منقسما في كل الزمان فان قيل الكون في المكان في آن لا يكون قبله ولا بعده
قيل ام كل واحد من اضافته الى المكان وكذلك كان وبعد الكل بالكل لا بعضي الجزء فكون المعقول
من الحركة التي قلنا انها موجودة في كل الاعيان امرا كلا وليس بموجود بالفعل بل الموجود بالفعل الكون
في هذا المكان والكون في قبله لا بعده وقد ولا من الكل انما تحقق باجتماعه ولا يكون الكل مسبا واحدا بعضه
فالحالة المتوسطة التي هي الكون في المكان انما تحقق باجتماع الكون في هذا المكان والكون في كل المكان قبله
اسم هذا الكون في المكان اسم الكون في المكان واذا تحقق الكون في المكان في حده فكون الكون في
المكان في حد موضوعه موجودة ما دام ذلك الموجود بحركة واذا قطع ارتفع موضوعه عن موضوعه ما دام بحركة انحصر
بان الكون في المكان من حيث هو معقول ربط ممكنات كل واحد من حيث هو معقول على سبيل
واحد وكل لا يوجد في آن كما بل يكون معروضا بحصص آنية في هذا المكان او في ذلك المكان
فليس كل ممكن بحسب حده الخصوص بالذي واحد بعينه واحد بعينه بعد بحصص بعد بحصص بحراني
واحد فانه موضوع بالذي بعينه في حده وبالذي بعينه في حد وكل او ربطه بالذي بعينه في حد ما وبالذي
عن واحد وهو واحد بعينه وكل لان الخصص هذا المكان او ذاك ليس امرا موجودا بالفعل اذ
المسافة المصلة التي هي المبدأ والمنتهى لا حيز لها بالفعل بل يوهى لها الوجود بالقوة ساسا واما قبل
عروض الصورة فلا احتراز فلا يمكن ان يكون الخصص مدا كل المكان او هذا موجودا بالفعل فكان
فكانت الحركة للمتحرك الواحد بالعدد في المسافة الواحدة موجودة في كل كنه العدد والصورة واحدا عرض
لمسافة وصفة ما وكذلك في كل حد كل ما يعلق بالحركة ولا الحركة يعلق به ولا احد هو حتى لا الحركة
كانت تلاشية التي هو عرض عرضيته فانه لا يجب بل يمكن بنسبة الواحد المشخص بعضه الى الواحد
المكيفة العارضة اذا عرفت هذا سهل عليك ان تعرف ان الحركة ليست موجودة
بعد بل الموجود ان الحركة ليست موجودة في الاعيان فلا يجوز ان يكون فاعلة للشيء ولا يكون والذي
تقدم الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلانه لا سبيل الى شيء منها اما الى الثاني فظاهر
لان بعض الشيء لم يعد بعض الذي وفي الحركة الذي هو متصل واحد الى الاول فلا يجوز ان يقال
الشيء فلان لا يكون شيء منها موجودا في الحال اولا والثاني بطل لانها لو كان شيء منها موجودا في





الحال لم يكن بعض الماضي والذي المستقبل ما في الماضي فلان الموجود في الآن هو الذي كان موجودا في
الماضي واما في المستقبل فلان المستقبل هو الذي سوف يوجد فاذا لم يكن موجودا في الحال امتنع
ان يكون له وجود في المستقبل فاذا لم يكن موجودا في الحال امتنع وجوده مطلقا والمبدأ بخلافه فبقي
ان يكون شيء منها موجودا في الحال فالمبدأ الموجود منها في الحال لا يخلو اما ان يكون منقسما او
لا يكون فان كان الداء فلا يكون الحركة الحاضرة حاضرة بل منقسم منها هو الحاضر فليس ان الحركة الحاضرة
عن معنى فاسدا في وضع عليها عن معنى فعل الحيز الذي لا يتجزى وهو ممتنع واحال ان الحركة
الموجودة في الخارج هي كون المتحرك قد سوسط المبدأ والمنتهى هي عن معنى لا يتجزى عن هذه فان المبدأ
هي الحركة الموجودة في الخيال في الخارج واذا قوله لو كانت عن معنى لا يتجزى انما يصح على المسافة فلسا
لا يتم وانما يرد لو كان الحركة منطبقة على المسافة وليس كذلك فان الحركة المنطبقة على المسافة
هي الممتدة الموجودة في الخيال واما الحركة الموجودة في الخارج فلا يكون عدد انصافها وهو الحاصل بانصاف
المسافة ولا انصاف المسافة موجودا لانها لا تتجزى قال وسوف على المسافة
والقسيس والمسوب اليه والمبدأ اقول الحركة سوف على سبيل امور ما منها الحركة وهو المبدأ
هاهنا الحركة وهو المسمى والذي اشار بقوله المسافة الى المبدأ والمنتهى لانها لا يخلوان لا
سبي قوله والقسيس اي الحركة قد الحركة الان الحركة سبب الى الحركة هو كالامر المقصود حصوله في الحركة
فان المتحرك عند ما تحرك موصوف بالتوسط بين امرين امر مبدوك وامر مقصود اما اي والكيف و
وضع او كي فذلك كالامر المقصود حصوله في الحركة هو ما قد الحركة قوله والمبدأ اي الحركة سوف على المبدأ
وهو الزمان فانه عبارة عن مقدار قال فانه ما قد ما اقول ان محالا و قد
مصادران ذانا وعصانا وانها اعتباران مصاليان احدهما بالنظر الى ما بعد الان له اقول
لما عدة كالامور السبه اراد ان يسرال ما حيها بالترتيب فابدأ بامنه وما اليه وقد الحركة عليها طاهر
لان الحركة لما كانت كالانان انها خروج من حالة كون الحركة عند ما الى وجود فذلك هو المبدأ وما منه
ولما كان انها كالان ان سادي الى قد كل هو المسمى وما اليه والمبدأ والمسمى قد يجدان محالا ان
يكون محل المبدأ نفسه محل المسمى وكل من الحركة المسدة حان كل بعضه معروضه من الحيز الممتد كذلك
يكون مبدأ الحركة وهي انها حان الحركة عندها هي نفسها حركة الى انها وقد يكون المبدأ والمسمى متصادقين
بالذات كالحركة والسواد الى الباقي وهو الخارج الى الزوج وقد يكونا متصادقين بالعرض كالحركة
والمدار الى المحيط والعكس حان ذات كل واحد من المبدأ والمسمى بعضه وليس والوسط مرتب على بعضه

يصادا الذات بل بالعرض بواسطة عوض عارضين متضادين احدهما كون احد بها التي هي المركز عانه البعد من الفلك والاخر كون الاخرى التي هي المحيط غاية القرب منه والمبدا والمنتهى لكل منهما اعتباران معا بلا ان احد الاعتبارين لكل منهما بالنظر الى ما يقال له ذي المبدا وذي المنتهى فان المبدا والمنتهى لهما يقالان لذي المبدا وذي المنتهى والاخر لكل منهما بالقياس الى صاحبه اي اعتبار المبدا بالنظر الى المنتهى واعتبار المنتهى بالنظر الى المبدا اما باعتبار كل منهما بالقياس الى ذي المبدا وذي المنتهى فاعتبار التضايف [illegible]

[illegible]

قال — ولو اتحدت العلتان اعني المعلول [illegible]

اقول — العلتان اي المحرك والمتحرك [illegible]

[illegible]



[illegible]



[illegible]



[illegible]

جزء من مكان الكل ان كان كله في مكان وليس مكان الجزء جزءا من مكان الكل بل جزء من مكان الكل جزء مكان
الجزء وذلك لان الجزء من مكان الكل لا يحيط بالجزء والمكان محيط فليس اذا فارق كل جزء مكانه
فالكل يفارق مكانه لانه فرق بين قولنا كل جزء وقولنا جميع الاجزاء وذلك لان كل جزء قد يكون صفة
المجموع والمجموع لا يكون صفة له لان الكل جميع خاصة مباينة لجميعه كل واحد من الاجزاء قال
ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المحل والقابل واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه يقتضي الاختلاف و
التضاد كالاولين بالتضاد ولا مدخل للمقابلة والقابل في الانقسام اقول اراد ان يبين وحدة
الحركة وتعددها فقال ويعرض لها وحدة اي ويعرض للحركة وحدة شخصية باعتبار وحدة المعدلة اي
الزمان فانه لو تعدد لم تكن الحركة واحدة بالشخص فان الجسم اذا انتقل من مكان الى مكان او
استحال من بياض الى سواد في زمان ثم سكن او استحال والمكان الاول الى المكان الثاني او من البياض
الى السواد لم تكن الحركتان الانتقال الاول والاستحالة الاولى بعينه الثاني لامتناع اعادة المعدوم لان
الانتقال الاول والاستحالة الاولى قد انعدمت بانقضاء الزمان الاول وباعتبار وحدة المحل اي مادة
الحركة اي الحركة يعرض لها وحدة بالشخص باعتبار وحدة المقولة التي وقعت فيها الحركة لانه لو تعدد
المقولة لم يجب ان تكون الحركة واحدة بالشخص ~~باعتبار وحدة المقولة~~ فانه يمكن ان يسقط محرك مسافة
معينة ومع ذلك يتحرك فيما تحت يكون زمان هذه الحركات واحدة فيكون الزمان واحدا والمقولة متعددة
فلا تتحد الحركة بالشخص وباعتبار القابل اي الموضوع الذي يتحرك اي الحركة يعرض لها وحدة بالشخص باعتبار
وحدة المتحرك فانه لو تعدد المتحرك لم تكن الحركة واحدة بالشخص لامتناع قيام العرض الواحد بموضوعين
فثبت ان وحدة الحركة بالشخص موقوف على وحدة الزمان والمحل والقابل واما وحدة المحرك فغير
معتبر في وحدة الحركة الشخصية فانا لو قدرنا محركا حرك جسما ووصل لا يستطاع حركة محرك اخر كانت الحركة
واحدة بالشخص مع تعدد المحرك وان كانت واحدة بالشخص واتحاد المبدا والمنتهى لا يوجب اتحاد
الامور الثلاثة لكن وحدة كل منها عرضا [illegible] فان المتحرك من مبدا واحد قد ينتهي الى شيئين وبالعكس اي
والمنتهى شيء واحد قد يتحرك من شيئين واختلاف المتقابلين اي المبدا والمنتهى في المنسوب اليه
اي مادة الحركة يقتضي اختلاف الحركة بالنوع فان الحركة من المركز تخالف بالنوع الحركة من المحيط وكذلك
الحركة الى المركز تخالف بالنوع الحركة الى المحيط والحركة في السواد الى البياض تخالف الحركة في الحرارة
الى البرودة ولا يشترط اختلاف الموضوع في اختلافها بالنوع لان اضافة الحركة الى الموضوع امر خارج عن
ماهية الحركة عارض لها واختلاف العوارض لا يوجب اختلاف المعروضات في الماهية وذلك لان افراد النوع

الواحد



الواحد مختلفة بالعوارض مع اتحادها بالماهية ولا يشترط ايضا اختلاف الزمان في اختلافها بالنوع لانها
من عوارض الحركة واختلاف العوارض لا يوجب اختلاف المعروضات بالماهية ولا يشترط ايضا اختلاف المحرك
والا لكان كلما اتحد المحرك اتحدت الحركات بالنوع وليس كذلك لان المحرك الواحد قد يفعل حركات مختلفة
بالماهية والمحركات المختلفة قد يفعل كل واحد منها حركة موافقة في النوع لحركة اخرى وتضاد الاولين اي المبدا
والمنتهى يقتضي تضاد الحركة كالحركة من السفل الى العلو وبالعكس ولا مدخل للمبدا او المنتهى في انقسام
الحركة ولا للفاعل في قبول انقسام الحركة بحسب انقسام الزمان وبحسب انقسام المسافة لانطباقها على الحركة
وبحسب انقسام الموضوع لان الحركة عرض حال في الجسم والجسم منقسم والحال في المنقسم منقسم
قال ويعرض لها الكيفية بسببه فتكون الحركة سريعة وتضعف فتكون بطيئة ولا تختلف بها
الماهية وسبب البطء الممانعة الخارجية او الداخلة لا تخلل السكنات ولا لا احس بانقطاع العامل اقول
اراد ان يبين انقسام الحركة الى السريعة والبطيئة فقال وقد يعرض للحركة كيفية يشتد الحركة بسببها وهي
تلك الكيفية وتسمى تلك الكيفية سرعة فتكون الحركة سريعة وقد يعرض لها كيفية يضعف الحركة بسببها وهي تلك
الكيفية وتسمى تلك الكيفية البطء فتكون الحركة بطيئة والحركة السريعة هي التي تقطع المسافة المساوية في
زمان اقصر او مسافة اطول في الزمان المساوي او الاقصر والبطيئة بالعكس اي هي التي تقطع المسافة
المساوية في الزمان الاطول او المسافة الاقصر في الزمان المساوي او الاطول ولا تختلف ماهية الحركة
بسبب اختلاف السرعة والبطء وذلك لان السرعة والبطء يقبلان الاشتداد والضعف والتي من الفصول
لا تقبلهما فليس شيء من السرعة والبطء بفصل واذا لم يكن شيء منهما فصلا لم يكن اختلاف الحركات في
السرعة والبطء موجبا لاختلاف الماهية وسبب البطء الممانعة الخارجية ان كانت الحركة طبيعية والممانعة
الداخلية اي الطبيعية ان كانت الحركة قسرية وكلاهما ان كانت الحركة ارادية وقيل ان سبب البطء
تخلل السكنات في الحركة البطيئة ورد المصنف بانه لو كان البطء بسبب تخلل السكنات في الحركة البطيئة لما احس
بالحركة الضعيفة بالسرعة المقابلة للبطء والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة انه لو كان البطء لاجل تخلل
السكنات لكانت نسبة السكنات المتخللة بين حركات الفرس الذي يتحرك من اول النهار الى نصف
النهار كنسبة [illegible] حركاته في ذلك الوقت الى فضل الحركة الفلكية الاعظم الى حركات الفرس
لكن الفلك الاعظم قطع في ذلك الوقت [illegible] ولا شك انه ازيد من المسافة التي قطعها الفرس
في ذلك الوقت بالف الف مرة واذا كان كذلك وجب ان يكون السكنات المتخللة في حركات الفرس
[illegible] مع انها مفقودة بالسرعة قال ولا اتصال لذوات الزوايا [illegible] لاجزاء ج



زمانين في الميل اقول اراد ان يبين ان كل حركتين مستقيمتين مختلفتين كالحركة الصاعدة
والهابطة بينهما زمان سكون فقال لا اتصال لحركات ذوات الزوايا وهي الحركات المختلفة التي
لا تكون على خط مستقيم ولا لذوات الانعطاف وهي الحركات المختلفة التي تكون على خط مستقيم وما تخلله
لا اتصال للحركات المختلفة بعضها ببعض بل يكون بينهما زمان واحدة المستقيمة مختلفة فيها قد ذهب
افلاطون الى نفي زمان السكون بينهما وذهب ارسطو الى اثباته واحتج اتباعه عليه بان
الجسم المتحرك الى حد ما من حدود المسافة وصوله الى ذلك الحد آني اذ لو كان الوصول في الزمان
والزمان منقسم في نفسه ذلك الزمان لا يخلو اما ان يكون الجسم واصلا الى ذلك الحد او لا فان كان
الاول فذلك البعض هو زمان الوصول لا المجموع وان كان الثاني فالوصول في الباقي من الزمان فزمان
الوصول هو الباقي لا المجموع واذا كان الوصول في آن فلا بد ان يكون الميل الموصل الى ذلك
الحد موجودا في آن الوصول لان الميل هو العلة القريبة لوصول المتحرك الى ذلك الحد ويجب مع العلة
القريبة وجود المعلول ثم ان الجسم اذا تحرك عن ذلك الحد ورجع عنه بعد ان كان واصلا فلا بد وان
يفارق عنه بميل اخر هو علة رجوعه عن ذلك الحد ويكون ذلك الميل مخالفا للميل الاول لامتناع ان
يكون الميل الواحد علة للوصول الى حد واللاوصول اليه وذلك الميل موجود في آن اللاوصول ولا
ان اللاوصول مغاير لآن الوصول لامتناع وجود ميلين مختلفين في جسم واحد في آن واحد فلابد
ان يكون بين الآنين زمان او لا والثاني باطل والا لزم تتالي الآنات قبل الجزء الذي لا يتجزى
وهو محال فتعين الاول والمتحرك المذكور ليس بمتحرك في ذلك الزمان لانه ليس بمتحرك الى ذلك الحد ولا عنه
فوجب زمان سكون بين الحركتين ولا يتصل الحركة الثانية بالاولى وهو المطلوب قال
والسكون حفظ النسبة وهو ضد ما يقابل الحركتين وفي غير الاين حفظ النوع اقول
اختلفوا في ان السكون هل هو ضد الحركة او عدمها عما من شأنه ان يتحرك واعلم ان الجسم اذا
لم يتحرك عن مكانه كان هناك امران متلازمان احدهما عدم الحركة عنه والثاني انه
والثاني انه موجود في زمانين فان كان السكون هو الاول والثاني لزم كان السكون وجوديا
فالحكماء ذهبوا الى الاول والمتكلمون ذهبوا الى الثاني فيكون النزاع لفظيا لكن الحكماء قالوا
ان العقلاء اجمعوا على ان الحركة مقابلة للسكون والمقابلة بينهما لا يتحقق الا اذا فسر السكون بالامر
العدمي لان المتقابلين لا بد وان يكون احدهما مقابلا [illegible] اتيان بحد الحركة اولا ثم يطلب للسكون
حدا مقابلا لذلك الحد او بالعكس فان كان الاول وكان حد الحركة انها كمال اول لما بالقوة من

الحيثية



الحيثية الى [illegible] الكمال ولا اول الحركة فالحد الذي يكون للسكون لابد وان يكون مقابلا لهذا ليس [illegible] فعل
بعد ان يكون السكون هو كمال السوق لا يكون حده مقابلا للكمال لان مقابله عدمي بل لا بد و
ان يعتبر الكمال في حده فيصير ان يوجد في حده مقابل احد اللفظين الاخرين فيكون السكون كمالا
ثانيا لما بالقوة او كمالا اولا لما بالفعل والاول يقتضي ان يكون قبل كل سكون حركة ولابد ان يكون
السكون كمالا ثانيا والثاني يقتضي ان يكون بعد كل سكون حركة ولا يكون السكون اولا ومعهود
السكون لا يقتضي شيئا من الامرين فيكون الحد باطلا فبقي ان يراد في تعريف السكون ما يقابل الكمال ل
وهو عدمي فيلزم ان يكون السكون عدميا واما ان نحد السكون اولا ثم نحد الحركة بما يقابله
فعلى تقدير ان يكون السكون ثبوتا لا يمكننا تعريفه الا بما يتصوره استمرار ذلك كما يصير السوق وذلك
لا يمكن الا بذكر الزمان او ما يشابهه مثل ان يقول انه الحصول في المكان الواحد زمانا او اكثر من آن واحد
او الحصول في مكان بحيث يكون قبله وبعده فيه وكل ذلك لا يعرف الا بالزمان الذي لا يعرف
الا بالحركة التي عرفنا انها لا تعرف الا بعد معرفة السكون فيلزم الدور وهو [illegible] فتعين ان نحد الحركة
اولا ثم يطلب ما يقابل ذلك الحد للسكون ولا يمكن ذلك الا بان يكون السكون عدميا والحق ان
التقابل بين الحركة والسكون تقابل التضاد وعند الكون يحفظ النسبة بين الاجسام الثابتة في
حالها وفيه نظر فانه يلزم ان يكون النوع الذي للحركة مقابلا لحد السكون والجسم الواحد ليس بمتحرك
ولا ساكن واختلفوا في ان المقابل للحركة هل هو السكون في غاية الحركة وهو المبدا او السكون في غاية
الحركة وهو المنتهى فذهب بعضهم الى الاول واخرون الى الاخر واحتج الاولون بان المقابل
للحركة لا [illegible] والثاني ضعيف لان الحركة متادية الى السكون في نهايتها والشيء لا ينتهي الى مقابله وفيه
الاول وفيه نظر فان الحركة تنتهي الى عدمها وذلك لان كل ما هو مقابل العدم [illegible] منتهي اليه
واختار المصنف ان السكون مقابل الحركتين الى الحركة عنه والحركة اليه اي الحركة عن المبدا والحركة الى المنتهى
والى [illegible] يقابل الحركتين [illegible] ان يكون السكون في المبدا او المنتهى مقابلا للحركة اما
بيان الحركة عنه واليه مقابلة للسكون فلان السكون ليس عبارة عن عدم حركة خاصة والا لكان كل
متحرك بغير تلك الحركة ساكنا لان كل متحرك بغير تلك الحركة عديم تلك الحركة بل هو عبارة عن عدم كل حركة
فيكون الحركة عن المبدا والحركة الى المنتهى وكل منهما يقابل السكون ولزم منه ان يكون السكون في المبدا
والمنتهى مقابلا للحركة في غير الاين من المقولات كالحرارة وقعت فيها الحركة عبارة عن حفظ النوع
في المقولة التي وقعت فيها الحركة قال وبينهما تضاد اقول السكون قد يعرض

لتضاد كالعرض للحركة لكن تضاد السكون انما هو لتضاد ما فيه الحركة السكون اى المكان الذى فيه يكون
الجسم والنوع الذى يكون السكون فيه فان السكون فى المكان الاعلى يضاد السكون فى المكان الاسفل
وسكون الحجر فى الحرارة يضاد سكونه فى البرودة قال ومن السكون طبيعى وقسرى
وارادى كطبيعى الحركة انما تحصل عند مقارنة امر غير طبيعى لرد الجسم اليه فيضعف فلا يكون دورية
وقسريها يستند الى قوة مستفادة قابلة للشدة والضعف وطبيعى السكون يستند الى الطبيعة مطلقة
اقول السكون اعنى حصول الجوهر فى الحيز اعنى الحيز الشامل للحركة والسكون كما اصطلح
عليه المتكلمون ينقسم الى طبيعى وقسرى وارادى لان مبداه اما خارج عن ذات الكائن اولا والثانى
اما ان يكون بالشعور اولا فالذى مبداه غير خارج وبدون الشعور هو الطبيعى والذى مبداه خارج
هو القسرى والذى مبداه غير خارج وبالشعور هو الارادى كطبيعى الحركة انما تحصل عند مقارنة
امر غير طبيعى لان الحركة امر غير قار الذات والطبيعة لاثابتة قارة الذات ومع الثابت لا يكون مقتضى
للثابت بالذات بل لا بد امر اخر الى الطبيعة ويكون ذلك غير طبيعى لرد الطبيعة الجسم الى امر الطبيعى
كالاشتعال وذلك الامر الغير الطبيعى كحصول الماء فى مكان الهواء فانه امر غير طبيعى لطبيعة الماء فالطبيعة
تقتضى الرد الى الامر الطبيعى وهو حصول الماء فى مكانه بالحركة واما لو كان فى مكانه الطبيعى لم يقتض
الحركة فيضعف الجسم عن الحركة عند رده الى الحالة الطبيعية فغاية الحركة الطبيعية رد الجسم الى الامر الطبيعى عند
عدمه فلا يكون الحركة الطبيعية دورية طبيعية لان نفس الحركة ليست مطلوبة بالطبع بل المطلوب بالطبع
الرد الى الامر الطبيعى عند حصول الامر الغير الطبيعى بالحركة فكل حركة طبيعية يستدعى هربا عن حالة غير طبيعية
وطلبا لحالة طبيعية ولا شىء من الحركات الدورية كذلك لان كل نقطة يفرض ان يكون مطلوبة بالحركة
يكون مهروبا عنها بتلك الحركة ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع فان قيل
الحركة المستقيمة يطلب بها نقطة وعند الوصول اليها يفارقها بالطبع فيكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه
بالطبع اجيب بان كل نقطة يفرض فى الحركة المستقيمة فانها وان كانت مطلوبة بالطبع مهروبا
عنها بالطبع لكن لا يكون الحركة واحدة لان الهرب عنها بحركة غير الحركة التى بها تطلب الوصول اليها
بالطبع والحركة القسرية يستند الى قوة فى المتحرك مستفادة من مبدا خارجى وتلك القوة قابلة للضعف فلا
تزول لضعف بمصادمات اجزاء الجو والحركة الى ان تعدم مقاومة للطبيعة فيبطل الطبيعة وتعيد
الجسم بالحركة الى مكانه الطبيعى والسكون الطبيعى يستند الى الطبيعة مطلقا بخلاف الحركة الطبيعية فانها
تستند الى الطبيعة بشرط مقارنة امر غير طبيعى قال وبعض البسائط ومقابلها الحركة خاصة





اقول الحركة قد تكون بالذات وهى الحركة التى تحصل فى الجسم على الحقيقة وقد تكون بالعرض
وهى الحركة التى لا تحصل فى الجسم حقيقة بل فيما يقارنه وذلك بان يتحرك ذلك المقارن اما على سبيل
مع الامور الخارجة والمتحرك بالعرض قد يكون قابلا لان العرض له الحركة بالفعل وقد لا يكون قابلا
له مثال آ حركة النمل على الرحى مثال ب حركة الصورة الحالة فى الهيولى اذا عرفت ذلك فنقول
الحركة قد تكون بسيطة وهى مثل حركة حجر الى فوق وقد تكون مركبة مثل حركة النملة على الرحى اذا كانت مخالفة
لحركة الرحى فى الجهة فان كلا من حركة الرحى وحركة النملة بالنظر الى نفسها بسيطة لكن اذا نظر الى حركة
النملة مركبة هى حاصلة من حركتها بالذات وحركتها بالعرض بسبب حركة الرحى تكون مركبة فالمتحرك ان
ادار كما وكانت الى جهة واحدة احدثتا حركة مساوية لمجموعهما وان كانتا فى جهتين متضادتين احدثتا
حركة مساوية لفضل البعض على البعض او سكونا ان لم يحصل بالحركة الا كما لا يقصر الا فى تحرك
بالعرض لامتناع حركة الجسم الواحد المتحرك بالذات الى جهتين مختلفتين قال ولا
يعلل الجنس والانواع باعتقاد الدور اقول اختلف المتكلمون فى ان الحصول فى الحيز الذى هو
جنس للانواع الاربعة هو معلل بمعنى غير الاعيان فذهب ابو هاشم واتباعه الى انه يوجد معنى اخر
ويعلل به الحركة والسكون وذهب ابو الحسين وباقى المتكلمين الى انتفاء ذلك المعنى وانه هو طائفة
الى ان معنى المذكور هو الكائنة فاشار المصنف الى ابطال هذا المذهب بقوله ولا يعلل الجنس اى الحصول
فى الحيز ولا انواعه اى الحركة والسكون فاعتقاد الدور وهو الكائنة وذلك لان الكائنة عندهم
معلل بالكون الذى هو حصول الجوهر فى الحيز فلو علل الحصول فى الحيز وانواعه بها لزم الدور
هذا ما فهمته منه قال الخامس متى وهو النسبة الى الزمان او طرفه اقول
الجنس الخامس من المقولات التسع متى وهو نسبة الشىء الى الزمان وحصوله فيه او فى طرفه فان كثيرا
من الاشياء يقع فى طرف الزمان اعنى الآن ولا يقع فى الزمان ويسئل عنه بمتى واثبات التى فى
الزمان فاما ان يكون فى زمان يطابقه ولا يفضل عليه كقولهم كان هذا الامر فى سنة كذا او لم
يكن فى جميع السنة بل فى جزء منها والاول حقيقى والثانى غير حقيقى كالاين لكن الزمان المطابق مخالف
للمكان المطابق فى انه يعتبر الزمان الحقيقى الى اشياء كثيرة بخلاف المكان الحقيقى الواحد فانه لا ينسب
الى اكثر من واحد قال والزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتاخر العارضان لها
باعتبار اخر اقول لما كان متى نسبة الى الزمان اراد ان يبين ما هو الزمان
فقال الزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتاخر العارضان للحركة باعتبار اخر والحركة تجرى وتنقسم



باعتبار تجرى المسافة يصير بعضها متقدما وبعضها متاخرا بحسب تقدم بعض اجزاء المسافة وتاخر
بعضها بحسب الوضع والتقدم من الحركة ما يوجد فى الحركة فى المتقدم من المسافة والمتاخر منها
ما يوجد فى المتاخر من المسافة لكن المتقدم من المسافة يوجد مع المتاخر منها بخلاف المتقدم والمتاخر
من الحركة فانهما لا يوجدان معا فيكون للمتقدم والمتاخر خاصية تلحقهما من جهة وصفهما اجزاء الحركة
فالحركة مقدار بحسب التقدم والتاخر العارضين لها باعتبار اخر غير اعتبار وصفهما للمسافة وانما قيد
اخر من جهة المسافة فان الحركة يقدر بها المسافة وبعض يقدرها فالزمان مقدار الحركة من حيث
التقدم والتاخر العارضين لها باعتبار انهما لا يجتمعان فى الوجود معا ولما كان الزمان ظاهر
الانية خفى الماهية اشار الى بيان ماهيته ولم يتعرض لوجوده قال وانما يعرض المتى
بالذات للمتغيرات وبالعرض لمعروضها ولا يعتبر وجود معروضها وعدمه الا والطرف كالنقطة
وعدمه فى الزمان وحدوث العالم يستلزم حدوثه اقول معروض متى اما يعرض بالذات
للمتغيرات كالحركة وما يتبعها او ما يعرض لمعروض المتغيرات كالاجسام بالعرض فان مالا
يعرضه لا يعرض له متى الا باعتبار صفات متعاقبة كالاجسام فانها بواسطة عروض المتغيرات
ولا عدم الا فى الزمان لان معروض المتغيرات متقدم على المتغيرات من حيث تقدم المعروض على
عارضه والمتغيرات متقدمة على الزمان لان التى تتقدم على عدد العالم به فيكون معروض
المتغيرات متقدما على الزمان لان المتقدم على المتقدم متقدم فلو افتقر وجود المعروض او عدمه الى
الزمان والطرف يعنى الآن لا يكون جزءا للزمان لانه فصل مشترك بين الماضى والمستقبل فلو
كان جزءا للزمان لما امكن قسمة الزمان الى قسمين مثلا نقول من الغداة الى الآن ومن الآن
الى العشاء فان كان الآن جزءا لم يكن هذه القسمة صحيحة لانه حينئذ يكون غير الداخل فى القسمين وهو
جزء والشىء المنقسم الى قسمين فيلزم التثليث لانه عرض حال فى الزمان كالنقطة فانه فصل
مشترك بين الخطين وهو عرض حال فى الخط قوله وعدمه فى الزمان اشارة الى جواب دخل مقدر
توجيهه ان يقال لو كان جزءا الزمان لان لا ثبات ماله فيكون الآن جزءا له وانا قلنا ان
لا ثبات ماله لان عدم الآن اما على التدريج او دفعة والثانى باطل والا لكان زمانا او ينقضى
ان يكون عدمه متصلا بآن وجوده فيلزم تتالى الآنين فيلزم ان يكون الآن جزءا الزمان لان
غرضه انما يكون على تقدير ان يكون الزمان متصلا وعلى تقدير تتالى الآنين لا يكون الزمان
متصلا وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم انه لو كان الآن يكون على التدريج او دفعة ثم





غير محصور لان هناك قسما ثالثا وهو ان يكون عدمه فى جميع الزمان الذى بعده لا على معنى ان عدمه شىء واحد متصل
منطبق على زمان لا يمكن ان يوجد الا فى زمان كالحركة بل بمعنى انه لا يوجد فى ذلك الزمان آن
الا ويكون عدمه فيه فيكون عدمه لا انه حاصل فى جميع الزمان الذى يكون ذلك كالآن الذى لا يكون
كالنقطة فانها موجودة فى طرف الخط وليس موجودة فى نفس الخط المتصل فيصدق انها معدومة فيه
طرفه وحدوث العالم يستدعى حدوثه اعنى اذا ثبت ان العالم وهو ما سوى الله حادث يلزم منه
ان الزمان ايضا حادث لان الزمان ايضا من جملته قال السادس الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار
نسبتين وفيه تضاد وشدة وضعف اقول الجنس السادس من المقولات التسع الوضع وهو
هيئة تعرض للجسم بسبب نسبتين نسبة بعض من اجزائه الى بعض من جهات اجزائه فى ان يكون لبعض منها
موازاة واتحاد ونسبة لها بالقياس الى امور خارجة عن موضوعها مثل الهيئة التى للانسان
بحسبه كالقيام والقعود والاستلقاء والانبطاح والوضع يطلق على معنيين اخرين احدهما كون الشىء
بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فالنقطة بهذا المعنى ذات وضع دون الوحدة والثانى
هيئة تعرض للشىء بالقياس الى نسبة اجزاء بعضها الى البعض والاول منهما واحد من المقولات التسع وفى
الوضع تضاد لان وضع الانسان رجلاه على الارض ورأسه فى الهواء مضاد لوضعه اذا كان
بالعكس وذلك لانهما امران وجوديان متعاقبان على موضوع واحد ولا يجتمعان فيه وبينهما غاية
الخلاف وفيه شدة وضعف لان الشىء قد يكون اشد انتصابا وانحناء من غيره قال
السابع الملك وهو نسبة التملك اقول الجنس السابع من المقولات التسع الملك وهو نسبة الشىء
الى ملاصق ينتقل بانتقاله كالتسلح والتعمم والتختم والتنعل ومنه ذاتى كهذا للهر وكلى كالتسلح
ومنه ذاتى كحال الهرة عند اهابها ومنه عرضى كحال الانسان عند قميصه قال الثامن والتاسع
ان يفعل وان ينفعل والحق ثبوتهما ذهنا وكذا التسع اقول الجنس الثامن والتاسع
من المقولات التسع هو ان يفعل وان ينفعل اما ان يفعل فهو عبارة عن حالة للشىء فى تاثيره بامر
غير قار الذات فحاله مادام يؤثر وذلك كهذا ان يفعل وذلك مثل المسخن مادام يسخن والقاطع مادام
يقطع واما ان ينفعل وهو عبارة عن تاثر الشىء عن غيره مادام يتاثر كالمتسخن مادام يتسخن والمتبرد
مادام يتبرد والمتقطع مادام يتقطع واختلفوا فى ان هاتين المقولتين هل هما من الموجودات الخارجية
او اعتباريتان لا وجود لهما الا فى الذهن واختار المصنف فقال والحق ثبوتهما ذهنا اذ لو
كانتا موجودتين فى الخارج لزم التسلسل والثانى باطل بيان الملازمة انهما لو كانتا موجودتين فى

الخارج فالمؤثرية من لواحق المؤثر والمباشرية من لواحق المباشر فيمتنع ان الهما فيكون بان كل واحد
منهما فيما يلحقه زايد عليه والكلام فيهما كالكلام في الاولى ويلزم التسلسل قال المقصد الثالث
في اثبات الصانع وصفاته وآثاره وفيه فصول الاول في وجوده الموجود ان كان واجبا
فالمطلوب والا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل اقول لما فرغ من المقصد الثاني شرع في المقصد
الثالث وذكر فيه ثلثة فصول الاول في اثبات الصانع والثاني في صفاته مما يجوز عليه ومما لا يجوز عليه والثالث في
افعاله واثاره وابتدا باثبات وجوده لانه هو الاصل والدليل عليه انه لا شك في وجود موجود
فذلك الموجود لا يخ اما ان يكون واجبا او ممكنا فان كان واجبا فهو المط وان كان ممكنا
فله مؤثر موجود بالضرورة فذلك الموجود المؤثر لا يخ اما ان يكون واجبا او ممكنا فان كان
ا فهو المط وان كان ممكنا فلا بد وان ينتهي الى مؤثر موجود واجب والا لدار او تسلسل وكل
منهما باطل لما مر في المقصد الاول في فصل العلة والمعلول قال الثاني في صفاته تعالى
وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب والواسطة غير معقولة ويمكن عروض الوجوب والامكان
للاثر باعتبارين واجتماع القدرة على المستقبل مع العدم وانتفاء الفعل ليس فعل الضد اقول
لما فرغ من الفصل الاول شرع في الفصل الثاني فبدا بالقدرة ذهب جميع المليين الى ان بارى تع مؤثر في وجود
العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه وذهب الفلاسفة الى ان تاثيره
في ايجاد العالم بالايجاب على معنى ان العالم لازم لذاته كلزوم الشمس بالاضاءة فانه لا يمكنها
والحجة على انه تع قادر ان وجود العالم بعد عدمه ينفي كون تاثيره سبحانه فيه بالايجاب
والاول ثابت لما بينا من ان العالم حادث فثبت الثاني بيان المنافاة ان تاثيره في وجود
العالم ان كان بالايجاب يلزم قدمه لانه تع لا يخ اما ان لا يتوقف وجوده على شرط او يتوقف
على شرط قديم او على شرط حادث فان كان الاول لزم قدمه والا لزم تخلف الاثر عن المؤثر التام وهو مح او يتوقف على
شرط حادث وهو باطل والا لم يكن العالم حادثا فيه ولانه لو توقف على شرط حادث فالكلام فيه
كالكلام في العالم ويلزم التسلسل اما معا فيكون كان حدوثه بحدوث شرط آخر متعاقب او لا الى اول ان
كان بحدوث شرط زايل لانه تع يكون كل حادث مسبوقا بحادث آخر قبله ويلزم منه حوادث
لا الى اول وكلاهما مح لما مر فثبت ان تاثيره في وجود العالم يلزمه قدمه ومن ثم لزم بيان
نفي اللزوم وانتفى كونه موجبا فتعين ان يكون قادرا اذ لا واسطة بينهما لان صدور الفعل
اما مع جواز ان لا يصدر عنه او مع امتناع ان لا يصدر عنه فان كان الاول كان المؤثر قادرا وان كان

ثم كان



ثم كان المؤثر موجبا قوله والواسطة غير معقولة اشارة الى جواب اعتراض على الدليل المذكور توجيهه
ان يقال ما ذكرتم من الدليل لا يقتضي الا كون المؤثر في العالم هو القادر ولم يقتض ان يكون واجب
الوجود سبحانه وتع هو القادر فلم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته اقتضى على سبيل الايجاب
موجودا ما ليس بجسم ولا جسماني قادرا وذلك القادر هو الذي اوجد العالم بالقدرة تقرير
الجواب ان يقال الواسطة بين الواجب تع وبين العالم غير معقولة لان ذلك القادر الذي
هو الواسطة يمتنع ان يكون واجب الوجود لامتناع اجتماع واجبي الوجود في الوجود ولانه تع لا
يكون صادرا عن الواجب تع واذا لم يكن واجبا يكون ممكنا فيكون من جملة العالم لان المراد من
العالم ما سوى الله تعالى فلا يكون واسطة بين الله وبين العالم والا لزم ان يكون واسطة بين الصانع
وبين نفسه وهو مح قيل [illegible] هذا الاعتراض لا يجوز ان يكون واجب الوجود مقتضيا
لقادر على سبيل الايجاب لان القادر من شانه القصد والاختيار والموجب لا يقتضي الا امرا ثابتا على
نهج واحد غير مختلف وفيه نظر اذ يجوز ان يكون الاختلاف والتغير راجعا الى القدرة القادر
لا الى الموجب قوله ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين هذا جواب معارضة
للدليل المذكور توجيه المعارضة ان يقال الدليل الذي ذكرتم وان دل على ان واجب الوجود
قادر لكن عندنا ما ينفيه وذلك لان القادر على الفعل الذي ذكرتم هو انه ان شاء فعل وان شاء
ترك تع وذلك لان المؤثر في وجود الشيء ان استجمع جميع ما لا بد منه في المؤثرية وجب الاثر وان لم يستجمع
امتنع فالترك لامتناع عدم الاثر عند وجود المؤثر التام بالضرورة فلا يكون ممكنا والترك فلا يكون
قادرا وان لم يستجمع امتنع الفعل لامتناع وجود الاثر عند عدم المؤثر التام بالضرورة فلا يمكن من
الفعل فلا يكون قادرا واذا امتنع ان يكون المؤثر قادرا امتنع ان يكون الواجب قادرا لانه
مؤثر توجيه الجواب ان يقال نختار ان المؤثر مستجمع لجميع الشرائط التي لا بد منها في المؤثرية
واستجماعه بان يكون المؤثر المختار مالكا قدرته الى التسوية بالنسبة الى الطرفين الفعل
الترك ومع داعية الذي رجح احد الطرفين وحينئذ وجب وقوع الفعل بعدهما فالوجوب بالقدرة و
الداعي لا ينافي تمكنه من الفعل والترك واستواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها فان وجوب الفعل
باعتبار القدرة والداعي والامكان اي استواء الطرفين وتمكنه من الفعل والترك بالنسبة الى القدرة
وحدها قيل في جواب هذه المعارضة المؤثر المستجمع لجميع ما لا بد منه في المؤثرية يكون بان يصدر
الاثر وبانه لا يكون من غير نعت حال السبب في الحالين فلا يمتنع الترك تع وفيه نظر لانه تع يكون من الاحد



طرفي الممكن على الاخر وتجويزه يفضي الى تجويز انقلاب الممكن لذاته في وقف والسد الباب في الحكم
فانه يسد باب اثبات الصانع لا يقال المختار يجوز ان يختار احد الطرفين بلا مرجح وذلك
لان الجايع يختار احد القرصين المتساويين من غير ترجيح احدهما على الاخر وكذلك الهارب من السبع
والعدو يختار احد الطريقين المتساويين من غير ترجيح احدهما على الاخر لانا نقول المختار
هو الذي يكون فعله تبعا لارادته وداعيه والداعي يكفي في الترجيح والجايع والهارب لم يجز كل
منهما احد المتساويين بل غايته ان المرجح غير معلوم وعدم العلم لا يقتضي عدم الوقوع قوله واجتماع
القدرة على المستقبل مع العدم جواب معارضة اخرى للدليل المذكور توجيهها ان يقال
ما ذكرتم وان دل على انه قادر لكن عندنا ما ينفيه وذلك لان المؤثر في الشيء لو كان قادرا فتمكنه
اما ان يكون بايجاد حال حصول احد الطرفين او قبل حصول شيء منهما والاول مح لان حال حصول
ذلك الطرف يكون ذلك الطرف واجب الحصول واذا كان ذلك الطرف واجب الحصول كان الطرف
الاخر ممتنع الحصول فلا يكون ممكنا من الطرفين لاستحالة التمكن من الواجب الممتنع وكذا الثاني تع لانه تع
يكون متمكنا من الطرفين بالنسبة الى الاستقبال لكن شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال في
الحال والاستقبال في الحال مح فشرط الحصول في الاستقبال مح والموقوف على المح مح فالحصول
في الاستقبال مح فلا يكون مقدورا العين تقرير الجواب ان يقال ان اجتماع القدرة على الفعل في
الاستقبال مع عدم الوقوع في الحال ممكن في الحال ومع الوقوع في الحال ممتنع في الحال تع انما يلزم
من جمع الوقوع في الحال وهو وقوع القدرة ووقوع الفعل والحاصل ان شرط الحصول
في الاستقبال التمكن بالنسبة الى الاستقبال في الحال لا حصول الاستقبال في الحال واجتماع التمكن
من الفعل بالنسبة الى الاستقبال مع عدم الوقوع في الحال ممكن في الحال قوله وانتفاء الفعل ليس فعل
الضد جواب معارضة اخرى للدليل المذكور توجيهها ان يقال لو كان المؤثر قادرا لكان الفعل
والترك مقدورين لان القادر متمكن منهما والتالي باطل لان الترك غير مقدور لان الترك عدم والعدم نفي
محض والنفي المحض لا يكون مقدورا تقرير الجواب ان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل ويصح
منه ان لا يفعل لا ان يفعل الترك فان انتفاء الفعل غير فعل الضد اي غير فعل الترك قال
وعمومية العلة تستلزم عمومية الصفة اقول لما بين انه تع قادر اراد بيان انه قادر على كل الممكنات
والدليل عليه ان علة المقدورية عامة في جميع الممكنات وعمومية العلة تستلزم عمومية الصفة اي المقدورية
بالنسبة الى الممكنات واما قلنا ان علة المقدورية عامة في جميع الممكنات لان علة المقدورية الامكان لان
حج م

لامتناع



لامتناع والوجوب يحيلان المقدورية والامكان وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات
مقدورة له تعالى فيكون قادرا على جميع الممكنات قال والاحكام والتجرد واستناد كل
شيء اليه دلائل العلم والاخير عام اقول لما فرغ من بيان كونه قادرا اراد ان يبين
انه عالم اتفق جمهور العقلاء على انه تع عالم الا قدماء الفلاسفة فانهم قالوا العلم حصول صورة المعلوم
في العالم وهو يستدعي اضافة ما للعالم الى المعلوم والعالم والمعلوم ان كانا متغايرين فلا
بد من ان يصور العالم بصورة المعلوم ولا يمكن ان يقال الله الواجب الوجود شيئا غيره وان
كانا واحدا فلا بد من تغاير اعتباري حتى يتصور الاضافة بينهما ولا كثرة في الواجب الوجود بوجه
من الوجوه فهو لا يوصف بالعلم بوجه والحجة المص على مذهب الجمهور بوجوه الاول
ان افعاله تعالى محكمة متقنة فيها ترتيب عجيب وتاليف لطيف يظهر لمن تامل احوال الخلق وتتبع
الاعضاء وتفكر في حركات الافلاك ووجود الاثار العلوية وغير ذلك ومن فعل الفعل المحكم بان
امثال ذلك لا يصدر عن الجاهل ولا ينكر الفعل المحكم المتقن من فاعل جاهل الثاني انه تع مجرد
لما عرفت ولما ثبت ان كل مجرد عالم لما عرف انه تع انه تع مبدا لجميع الموجودات لانه اما
مستند اليه بلا واسطة او بواسطة وانه تع عالم بذاته لان العلم عبارة عن حصول المدرك عند المجرد وانه
تع لا يغيب عن ذاته فيكون عالما بذاته وقد عرفت ان العلم بالعلة يستدعي العلم بالمعلول فيلزم ان
يكون عالما بجميع الموجودات والوجه الثالث عام اي يدل على انه تع عالم بجميع الموجودات بخلاف الوجه
الاول فانه انما يدل على انه تع عالم ولا يدل على عموم علمه بالنسبة الى جميع الموجودات قال
والتغاير اعتباري اقول هذا جواب اعتراض وارد على كونه تعالى عالما بذاته تقرير
الاعتراض ان العلم يستدعي اضافة والاضافة لا تتصور بين المتساويين وانه تع مجرد من الكثرة واحد
حقيقي لا اثنينية فيه اصلا فيمتنع ان يكون عالما بنفسه تقرير الجواب ان علمه تعالى بذاته عين ذاته
بالذات ومغاير له بنوع من الاعتبار وتغاير الاعتبار كاف في تحقق الاضافة فان الاضافة لا تستدعي
تغاير المتساويين بالذات قيل تغاير الاعتبار انما يكون بعد تغاير كونه عالما ومعلوما
وتغاير كونه عالما ومعلوما انما يتحقق باعتبار قيام العلم فيكون تغاير الاعتبار موقوفا على قيام العلم فلو
كان قيام العلم موقوفا على التغاير الاعتباري الزم الدور اجيب بان تغاير الاعتبار انما يتحقق بتوقف على
تغاير العالم والمعلوم بالاعتبار وتغاير العالم والمعلوم بالاعتبار لا يتوقف على قيام العلم بل يتوقف
على اعتبار كونه عالما ومعلوما لا يتوقف على تغاير العالم والمعلوم بالاعتبار فلا دور قال
ولا يستدعي العلم صورا مغايرة للمعلومات عنده لان نسبة الحصول اليه اشد من نسبة الصور العقلية لنا

أقول هذا جواب اعتراض على أنه عالم بعموم الموجودات تقريره أن الاعتراض أنه لو كان
عالماً بالعرض والموجودات والمعلومات لاستدعى العالم ولا بعضها ولا بعض بل يكون صوراً مغايرة
له متكثرة في ذاته فيكون ذاته قابلاً وفاعلاً معاً ويكون موصوفاً بصفات حقيقية ويكون محلاً لمعلولاته
الممكنة المتكثرة تقرير الجواب أنه لا احتياج في كونه عالماً بذاته إلى صورة تغاير ذاته التي بها هو
هو ولا احتياج أيضاً في علمه بما يصدر عن ذاته إلى صورة غير صورة ذلك الصادر وكونه محلاً لتلك الصور
المعلومة ليس شرطاً في علمه بها بل حصول الصورة للعالم هو علمه به ولو حصل الصورة له لا على جهة الحلول
في العالم حصل العلم ولا شك أن حصول الأشياء له أشد من حصول الصورة المعقولة لنا أشد من حصول الشيء لـ
لقابله فإن واجب الوجود هو المؤثر في جميع الموجودات من غير أن يحل فيه لأن الموجودات
بأسرها حاصلة له وحيث إنها صادرة عنه فلا يعزب عنه مثقال ذرة فيحيط علمه بالكليات والجزئيات
على الوجه الكلي والجزئي من غير أن يتغير قال وتغير الإضافات ممكن أقول
هذا أيضاً جواب عن اعتراض وارد على كونه عالماً بالجزئيات على سبيل الجزئي على أزمانها الحاضرة وغيرها
أو غير ذلك تقريره أنه تعالى لو كان عالماً بالجزئيات على أزمانها لكان محلاً للتغير
لأن هذا الشيء من العلم يحدث مع حدوث المعلوم ويزول مع زواله والتالي باطل تقرير
الجواب أنا نمنع بطلان التالي لأنه تغير في الإضافات والتغير في الإضافات جائز لأنه لا يوجب
التغير في الذات لأنها أمر اعتباري قال ويمكن اجتماع الوجوب والإمكان باعتبارين
أقول هذا جواب عن اعتراض على كونه تعالى عالماً بالأمور المتجددة قبل وقوعها تقريره
لو كان عالماً بالأمور المتجددة قبل وقوعها لكان ذلك الأمر واجباً وإلا لأمكن أن لا يوجد فيصير
علمه جهلاً وهو محال ويكون الله مجبراً لا مختاراً لأنها أمور متجددة فلزم أن يكون فعل الإنسان واجباً فيكون مجبراً وهو محال
تقرير الجواب أنه إن أريد بكونها واجبة أنها واجبة الصدور من العلم فمسلم لأن العلم لا يكون موجباً
لصدور المعلوم والعالم إنما يعلم كونه فاعلاً لإرادته وبالمجبر ما يستحيل أن يكون موجباً لصدور
ذاته عنه ولا يصدر المعلوم وما يشابهه وإن أريد بالمجبر ما يستحيل كونه واجباً بحيث يطابق علمه فهو
صحيح لكن لا امتناع في ذلك لأن الوجوب باعتبار المطابقة والإمكان بحسب الذات فيجوز أن يكون
شيء واحد واجباً وممكناً باعتبارين قال وكل قادر عالم حي بالضرورة أقول
اتفق جمهور العقلاء على أنه تعالى حي لأنه قادر عالم وكل قادر عالم حي بالضرورة لكن اختلفوا في معنى
الحياة فذهب النافون للصفات السلبية لمعنى إلى أنها سلبية معناها أنه لا يستحيل أن يكون عالماً
قادراً وذهب المثبتون للصفات إلى أن الحياة صفة زائدة لأجلها يصح أن يعلم ويقدر ولا شك





حصول هذه الصفة أولى من لا حصولها وفيه نظر إذ يجوز أن يكون حقيقته المخصوصة كافية في هذه الصحة
قال وتخصيص بعض الممكنات بالإيجاد في وقت يدل على إرادته تعالى وليست زائدة
على الداعي وإلا لزم التسلسل أو تعدد القدماء أقول اتفق المسلمون على أنه مريد لكنهم
اختلفوا في معناه فذهب الأشاعرة وأبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم إلى أن الإرادة صفة زائدة على
العلم وذهب النجار إلى أنها كونه غير مغلوب ولا مستكره وذهب الكعبي إلى أن الإرادة بالنسبة
إلى أفعاله هي علمه بها وبالنسبة إلى أفعال غيره هي أمره بها وذهب أبو الحسين البصري إلى أنها
هي علمه بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد واحتج المصنف على ثبوت الإرادة مطلقاً بأن
تخصيص بعض الممكنات بالإيجاد في وقت مع جواز حصول غيره من المقدورات يحتاج إلى مخصص
وذلك هو الإرادة وذلك لأن القدرة نسبتها إلى جميع المقدورات على السواء وليست الإرادة صفة زائدة على
الداعي لأنها لو كانت صفة زائدة فإن كانت قديمة لزم تعدد القدماء وإن كانت حادثة احتاج تخصيصها
من جميع المقدورات بوقت دون غيره إلى إرادة أخرى ولزم التسلسل قال والنقل
دل على اتصافه بالإدراك والعقل على استحالة الآلات أقول أراد بالإدراك هنا إدراك
المحسوسات والنقل دل على أنه سميع بصير والسمع هو المدرك للمسموعات والبصير هو المدرك للمبصرات
لكن يكون ذلك حقيقة بالآلات الجسمانية مثل السامعة والباصرة والعقل دل على استحالة إدراكه بالآلات
الجسمانية فيكون السمع والبصر فيه تعالى لا يكون بالآلات الجسمانية فيكون راجعاً إلى العلم بالمسموعات و
المبصرات أو إلى صفة أخرى غير العلم بالمسموعات والمبصرات لكن لا يكون بالآلات الجسمانية قال
وعمومية قدرته يدل على ثبوت الكلام والنفساني غير معقول وانتفاء القبح يدل على صدقه أقول
اتفق المسلمون على أنه تعالى متكلم لكن اختلفوا في معناه فذهب المعتزلة إلى أن معناه كونه موجداً
لحروف وأصوات دالة على معاني مرادة وذهب الأشاعرة إلى أن معناه هو الكلام القائم
بالنفس الذي يعبر عنه بالعبارات المختلفة وسمي ذلك الكلام الكلام النفساني واختار المصنف مذهب
المعتزلة واحتج عليه بأن عمومية قدرته تعالى يدل على ثبوت الكلام لأن جميع الحوادث واقعة
بقدرته فالحروف والأصوات الدالة على المعاني الحاصلة بلا احتياج إليه واقعة بقدرته والكلام
النفساني أي الكلام القائم بالنفس الذي ليس بعلم ولا إرادة غير معقول أولاً يعقل معنى غير هما يسمى
بالأمر والنهي والخبر والاستخبار وهو قديم إذ لو كان قائماً به لزم تعدد القدماء وينبغي أن يكون دائماً
لأنه خلاف مذهبهم وكلامه صادق لأن الكذب قبيح والقبيح لا يجوز على الله لأنه حكيم والحكيم لا يصدر



القبيح قال ووجوب الوجود يدل على سرمديته ونفي الزائد والشريك والمثل والتركيب
بمعانيه والضد والتحيز والحلول والاتحاد والجهة وحلول الحوادث فيه والحاجة والألم مطلقاً واللذة
المزاجية والمعاني والأحوال والصفات الزائدة عيناً أقول أراد أن يبين سلبي
صفاته التابعة لوجوب الوجود منها البقاء اتفق جميع المثبتين للصانع على أنه باق أبداً والدليل
عليه أنه واجب الوجود ووجوب الوجود يدل على أنه باق أبداً إذ لا يمكن عدمه أصلاً وإلا لكان ممكناً
فلا يكون واجباً ثم اختلفوا فذهب الأشاعرة إلى أنه باق ببقاء يقوم به وذهب القاضي وإمام
الحرمين إلى نفيه واختاره المصنف والإمام الرازي بوجهه وسماه الزائد أي وجوب الوجود يدل على نفي
زائد على الذات هو البقاء وذلك لأن القول بالبقاء الذي هو الزائد صفة يستلزم ترجيح الوجود
على العدم في الزمان الثاني وهذا ينافي الواجب إذ يستحيل أن يكون رجحان وجوده على عدمه معللاً
بغيره ومنها نفي الشريك أي وجوب الوجود يدل على نفي الشريك أي الحقيقة التي هي الوجود
الخاص المتصف بالوجوب الذاتي لا يكون مشتركاً بين اثنين بل هو واحد حقيقي وذلك لأنه لو كان
مشتركاً بين اثنين فلا يخلو إما أن يكون تمام حقيقتهما أو داخلاً فيهما أو خارجاً عنهما والثالث باطل
لأنه لو كان خارجاً عنهما فلا يخلو إما أن يكون عارضاً لهما أو لا فإن لم يكن عارضاً لهما لم يكن واحد
منهما واجب الوجود وإن كان عارضاً لهما وكل عارض محتاج إلى معروضه وكل محتاج ممكن فلا يكون
الواجب واجباً هف والثاني أيضاً باطل إذ يلزم أن يكون لكل واحد منهما ماهية ووجود يعرض لها فلم يكن واحد
منهما واجباً لما عرفت أن الواجب لا يكون له وجود وماهية والثاني أيضاً باطل ولأنه يلزم أن يكون
كل منهما مركباً مما به الاشتراك ومما به الامتياز وقد عرفت أن واجب الوجود لا يكون مركباً
أول وأما الأول فباطل لأنه يلزم أن يكون الخصوصية التي بها يمتاز كل واحد منهما عن الآخر خارجة عن حقيقتهما
المشتركة بينهما مضافة إليهما فإن كانت في كل واحد منهما كان كل واحد منهما من حيث هو هو موجود
ممتاز عن الآخر ممكناً فلا يكون واحد منهما واجباً وأيضاً لا يكون خصوصية أحدهما لازمة لخصوصية من حيث
هي هي بالضرورة وذلك لأن الأمر المتحقق بدونها فيصير حالة تلك الخصوصية في تلك الخصوصية إلى غيره فلا يكون
واجباً وأيضاً إن كانت علة الخصوصية الذات وحيث هي هي لم يوجد إلا واحد منهما ولكانت مخصصة فيلزم
تلك الخصوصية من العلية لأنه وإن يكون مخصصة معينة قبل الحلول فيكون لها خصوصية أخرى ويلزم
التسلسل أو الدور أو ابتدى أحدهما في الخصوصية إلى غيره فيلزم الإمكان وإن كانت علة الخصوصية الغير
يلزم الإمكان أنه تعالى المخصص سلبي وكل واحد منهما يختص بأنه ليس الآخر لا بأمر ثبوتي





سلب العلم لا يحصل إلا بعد حصول العلم وفي كون كل واحد هو هو بعد حصول العلم فيكون ممكناً
ومنها نفي المثل أي وجوب الوجود يدل على نفي المثل لأن نفي الشريك يستلزم نفي المثل لأن
الشريك أعم من المثل لأن المثل هو المشارك في تمام الماهية بخلاف الشريك ونفي العام يستلزم
نفي الخاص ومنها نفي التركيب أي وجوب الوجود يدل على نفي التركيب بمعانيه أي التركيب
والأجزاء العقلية كالتركيب من الجنس والفصل والتركيب بحسب أجزاء الوجود كتركب الجسم من الهيولى
والصورة وذلك لما عرفت أن كل مركب ممكن ومنها نفي الضد أي وجوب الوجود يدل على أنه
لا ضد له لأن تعالى عند الجمهور لمساوي في القوة ممانع وكل ما سوى الله تعالى مخلوق له والمخلوق لا يساوي الخالق
في القوة ولا يمانعه بل مقهور له وتعالى في العرف الخاص المشارك في الموضوع معاقب ولا وقف
لا يكون في موضوع فلا ضد له بوجه ومنها نفي التحيز أي وجوب الوجود يدل على أن الواجب لا يكون
في حيز لأن كل متحيز إما جسم أو جسماني وكل منهما ممكن ومنها نفي الحلول أي وجوب الوجود يدل على
أنه تعالى لا يحل في شيء لأن المعقول من الحلول قيام موجود بموجود على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته
ونفي الحلول بهذا المعنى على الله تعالى وذهب بعض المتصوفة على أنه تعالى يحل في العارفين والنصارى
إلى حلوله في عيسى فإن أرادوا بالحلول هذا المعنى فقط وإن أرادوا غير ذلك فلا بد من تعقله أولاً ثم
لا بد بتصوير معناه ومنها نفي الاتحاد أي وجوب الوجود يدل على نفي الاتحاد وقد عرفت
امتناع اتحاد الشيئين مطلقاً وقالت النصارى اتحدت أقانيم الثلاثة الأب والابن وروح القدس واتحد
ناسوت المسيح واللاهوت وقالت المتصوفة إذا انتهى العارف نهاية مراتبه انتفى هويته وصار الموجود
هو الله وحده وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد فإن كان المراد بالاتحاد ما ذكرنا فلا شك أنه باطل
وإن كان غيره فلا يمكن نفيه أو إثباته إلا بعد تصوره ما هو المراد ومنها نفي الجهة أي وجوب الوجود يدل
على أنه تعالى لا يكون محلاً للحوادث لأن حدوث الحوادث فيه يدل على تغيره وانفعاله وذلك ينافي الوجوب
الذاتي ولأن المقتضي لذلك الحادث إن كان ذاته لم يكن حادثاً وإن كان غيره يلزم الافتقار ولأنه إن كان
صفة نقص استحال اتصافه تعالى به وإن كان صفة كمال لزم خلوه عنه ومنها نفي الحاجة أي وجوب
الوجود يدل على أنه تعالى لا يكون محتاجاً إلى غيره لا في ذات ولا في صفة حقيقية من ذاته ولا في صفة
إضافية لذاته لأن كل محتاج على شيء خارج في صفة ممكنة من ذاته مثل كونه محسناً أو صفة لها إضافة
ما كعلمه أو عالميته أو قادريته فهو ممكن ومنها نفي الألم مطلقاً أي وجوب الوجود يدل على أنه تعالى لا يتألم
لأن الألم إدراك المنافي من حيث هو منافي ذاته تعالى منزه عن أن يكون منافياً لشيء إذ المبدأ لا يكون منافياً لما يصدر
له المبدأ ومنها اللذة التي هي من توابع المزاج فلا شك أنه يستحيل على الله تعالى وأما اللذة التي هي إدراك

الكلات مرتب هي كالات ملاسكل انها حاصلة بيدع وعدا دان الشرع باطلاق لفظ الملك عليه لاندل
على بين منع الله عنه ومنها في المعارج كالحوال والصفات الزائدة في الاعيان وهذا الشرع
انه الحس لا سعى ان يدع معاني خامدة بدائه تحوي العلوم والقدرة والكراهة والحيوة والادراك والكلام
والسمع والبصر وغيرها والصفات هي بعض الفاخرة والعالمة والحية وغيرها من اوصاف مدحة اعلم
ان يدع احترالاصل العالمة والعالمية وغيرها والحال لا يعلم ولكن يعلم الذات عليها ومدحوب طاعة
مرلعوله ان يدع صفات زائدة في الاعيان واحبار المصر بن بهذه ان يقول فان يجب الوجود يدل
على بهما وكل لان بهذه كالصوان كاسب واحتاجوا بهما الى بعد الواجب وقد اعطاه واذ
كاسب فملكه لذوا بهما فالمجتب بهما ان كان بهذا سالواجب لزوان يكون الواجد المطلوق بالمال و
فاعلا وهو سقط اوغيره فبطل اصبار واجب الوجود الى غيره ولان يجب الوجود ينفي ان يكون شيء
كل شيء فاصالة فلا يكون متصفا في الحالة الى غاية غيره وكذلك سائر الصفات وانما قيد الصفات
بكونها زائدة في كما يعاب لان يدع مصنف ما وصاف لكن كل اوصاف عالذات بالنفس وتعارفها
بالاعتبار قال والروية سوال موسى عليه السلام لقومه والنظر يدل على الزمن موصوفي الاول
ويعلوي الروية بالسعار المحوك للاندل على الامكان واسراك المعارف ثب لاندل على السوال كل
الحلل مع سبع المعلوم الحمر اقول في هذا والروية عطف على الذكر في باب الوجود
الوجود يدل على بي روية ويح واحتلوا في انه هل يصح ان يكون مرضا ان قال ساع نعم و
الماتون لا واحتجاج المصنف والدليل على انه موجود لانه واجب الوجود وكل واجب الوجود يجب ان يكون مرئيا
لان كل ما يصح ان يكون مرئيا يجب ان يكون موجودا وكل واجب الوجود يجب ان يكون مرئيا
بالعقل والعقل اقبا الاصل موضوع حكاه عن موسى رب ارى النظر الكل وجه الاسدلال الاسانه
ان موسى سال الروية ولو لم يكن الروية جائزة لكان سوال موسى جهلا وعبثا والانجوز ان ينسب
انجهل والعبث للانبياء احاب المصنف عنه بان سوال موسى لا حل قومه والذي يدل على ذلك قوله
ح حكاه عنه انهلكنا بما فعل السفهاء وقوله حكاية عنهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الصاعقة
وقوله سبحانه ومنه ما وجه الى ربها ناظرة كالاسدلال به ان النظر اقتران يكون عاريا عن
الروية او عن تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لروية فان كان الاول فهو انتظار وان كان الثاني تعين
على ظاهر حال ما يدعو حمله على الروية والى هذا مستند للنظر بالمعنى الثاني واطلاق الشكل لسبب على المستند
والجسي وجوه الجار احاب عنه بان النظر لا يدل على الروية وبعد تسليم ان يدل عليها فلا يدل
على اراده الا بواسطة العلم بان كل ما يصح رويته فهو مرئي وهذا لا يدل على ان كل مرئي يصح رويته
اقول الاولى في الجواب ان يقال ان الروية عطف على الذكر في باب الوجود والمعطوف
غير المعطوف عليه فلا يلزم من كون الروية مما يجب الوجود ان يكون مما يجب الوجود
الوجود يدل على بي روية ويح واحتلوا في انه هل يصح ان يكون مرئيا ان قال ساع نعم و
الماتون لا واحتجاج المصنف والدليل على انه موجود لانه واجب الوجود وكل واجب الوجود يجب ان يكون مرئيا
لان كل ما يصح ان يكون مرئيا يجب ان يكون موجودا وكل واجب الوجود يجب ان يكون مرئيا
بالعقل والعقل اقبا الاصل موضوع حكاه عن موسى رب ارى النظر الكل وجه الاسدلال الاسانه
ان موسى سال الروية ولو لم يكن الروية جائزة لكان سوال موسى جهلا وعبثا والانجوز ان ينسب
انجهل والعبث للانبياء احاب المصنف عنه بان سوال موسى لا حل قومه والذي يدل على ذلك قوله
ح حكاه عنه انهلكنا بما فعل السفهاء وقوله حكاية عنهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الصاعقة
وقوله سبحانه ومنه ما وجه الى ربها ناظرة كالاسدلال به ان النظر اقتران يكون عاريا عن
الروية او عن تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لروية فان كان الاول فهو انتظار وان كان الثاني تعين
على ظاهر حال ما يدعو حمله على الروية والى هذا مستند للنظر بالمعنى الثاني واطلاق الشكل لسبب على المستند
والجسي وجوه الجار احاب عنه بان النظر لا يدل على الروية وبعد تسليم ان يدل عليها فلا يدل
على اراده الا بواسطة العلم بان كل ما يصح رويته فهو مرئي وهذا لا يدل على ان كل مرئي يصح رويته
اقول الاولى في الجواب ان يقال ان الروية عطف على الذكر في باب الوجود والمعطوف
غير المعطوف عليه فلا يلزم من كون الروية مما يجب الوجود ان يكون مما يجب الوجود





آو ه بموان يحمل ال على واحد كالآ، وح يكون المراد وجوه بوصله ناصبه بعدها ناطح اى مسطره او
يحمل على حروف الصاب وهو السواب وح يكون ناصبه الى سواب، بها ناطح لا تعال الباء والملابسة
ناطلابي اقبا آ فلان لا يسطار سب الغوه كالآ، مسوده لسان العم واصابة فلان النظر الى السواب
لانه وان يحمل على روه السواب لكن على الحدقة نحو السواب وغيرالروه لا يكون والعم البسه واذ
وجب اصبار الروه لا محالة كان اصبار السواب اصبارا للاباح وغيرذلك لا نالوقوف كالمه واذ كرشئ
ان الكال الى غيرها ح يحتاج بوصله وجوه بوصله ناصبه على حالة السعار اهل الحديث الحوه اهل النار
في النار بل بوصله وجوه بوصله ناصبه تعلل ان يعمل بها فاوح اى يعمل بها فاوح اى سوقان
يعمل بها فعلى في شدة وقطاعه فاوح داهيه بعض صبار النظر وجان في حال السعار اهل
النار في النار وقد فعل بها الفاوح واذ اكانت ملكا لكالة بسالة على ان مسعولة كان انتظار
العرعة البشاشة بها سر وبستبشر نظار الوجوه وملاح لكل لا يكون مسدعا للغوكما ان
اسطار اكرام الملك وعطاله لا يكون موحشا للعبد فواسس وصوفه الله واسطار العدالت
بعد لا يدار بوصوفه عم مسبب سارح الوجه اى سارح عبوسه كاسطار عقاب الملك اذا سعى
عمايه والاجاج الى اصبار الكرة في النظر الى السواب بعني الاسطار لان النظر عبارة اصابي
الروية او عن عمل الحدقة وعلب الحدقة نحو السواب بعد السارح الاسطار الوصوفه والعبر لما بنا
وقولي ح فان السعار مكانه فسوف يراني وجب ان يسدل لانه يدع على الروية بسعار المحل وهو
ممكن والعلى على الممكن ممكن فالروية ممكنة احاب عنه بان علق الروية باسعار المحل المحوك
لاندل على الامكان لا يفيد لانه على الروية بما سعار المحل المحوك لاندل على النظر ان اراد وصلت
على الباقي صبار بعني السعمل اى الوصار مستمرا في المسعمل فسوف يراني وما صار مسعملا في
الزمان المسعمل والاوجب حصول الروية لوجب حصول الشرط عند حصول سرطه الذي هو علة العلة
فان ما دل على علة هو شرط فيه علة العلة والحكم الحاصل بالمعاني فالسعار المحل فيكون المحوك
بالفتح فالاولا واسطة بينها فاذن حال ما على الله يحاكل كان محوكا والسعار المحوك وجب
ان يكون محوكا ح فالمعلق على الاندل على امكان الروية والكان المعلق على الشرط المسبب لاندل على
امكان الشرط مطلقا واحتج الاصل على ان الحواهو لا عراض مسدكة صحة الروية اكد كونها لا
بد لها من علة مسدكة والمسدك بها الجوهر او الوجود والاتجوز ان يكون الجوهر هو العلة المسدكة لان
الجوهر اعم من الجوهر والعم من الشيء يجب ان يكون العلة هو الوجود وهو مسدك
ان الواجب وغيره فيكون صحة روية الواجب متحققة وهو باطل لان ضعف واذ لا يتم ان الوجود مسدك



س الواجب والممكن لان وجوده مخالف لسائر الوجودات في الحقيقة فلا يلزم ان يكون وجوده الجوهر والعرض
علة لصحة الروية لانه يكون وجوده مسدكا ولا يلزم ان تصح الروية في السابق لوجود علة
فان الصحة مرتبة عبارة عن العلة ولا تصح الا ان يسلم ان صحة الروية مستندة الى علة وقد بينا ان
العلة هي الوجود وان سلم ان كل ما للحلول لا يصح ان يكون مسدكا الى العلة لجواز تعليل لام المسدك بتعليل
محله وان سلم ان كل العلة فلا نسلم حصر المسدك في الوجود وهو الجدير وان سلم ان الامر كذلك
فلا نسلم ان الجوهر يجب للاصح للعلة وكل الجواهر والصور كلها عبارة عن الاعراض وكل عند
الاعراض يجوز ان يكون بعضها علة لبعض وليس يسلم ان الجوهر لا يصح للعلة فلا نسلم ان الجوهر
مرئي فان المرئي هي الصورة وكل لون وكل مرئي بهذا الدليل موجوده اجوى نظر لي اراد ان
قطعه فلا حاجة الى ذكرها والجي انهم ان اراد وا ان اراده العال التي بحدها عبارة عن اعتقاد
فكل لا يصح في حق الله لان كل العال لا تصور ان تعدا رساء صحيح المرئي في العين اعتدال
الشعاع الخارج من العين الى المرئي وكل يحتاج بالنسبة الى الله تعالى اراد وا ان اراد وا بها الكشف الباطن
فكل حق لان عند كشف الغطاء وقطع العلائق والاحاطة في سلك الملأ الاعلى بصر المعارف
مقتسة قد رب فيها كما سبق بهداب وان اراد وا بها امرا جبرة عن الحالة التي بحدها الاشعار
حس ما دي التي بعد علة به فهو بحث وكل لا ما اداعلما التي حال ما يراه ما ما يدرك
به من الحالس وكل العود لا يحوز عوده الى ارتباء الشيء اوجزء من الشعاع في عالمه الى حاله
اجوى معارج لحالة الحالة عند العلم وكل ان يحصل بكل الحالة مع عدم الارتباء وجزء من الشعاع
فلا سعد ان يصح الروية بهذا الوجه على الشرح لكن يخرج الى اثبات معارج بهذه الحالة للكشف
الباطن قال وعلى سوب الوجود والممكن والباطن وقوله والحجوه والجوهر و
الحكمة والجبرة والعهرة والقنومة اقول لابس الامور المعبرة عن الله تعالى
الى بدل وجب الوجود على بهما اسارة الى كل امور المعبرة الى بدل على ما بهما وجب الوجود
فوله وعلى سوب عطف على قوله على بي الاندا اى وجب الوجود يدل على بهوب بهذه الاشياء
منها الحجود بهذا الحاد ما يسمى الاعراض وغيرها مما يعبر عنه بلسان الاشاعرة بالاحوال وان يكون ما بعده
المعدد ما يسمى عندهم ان يكون مرجعا بالقدرة موجبا لها يسمى الله وان لا يكون لعوض وجب
الوجود حجوده لانه لو كان سعضا ما حاده ما يسمى للمكنات لكان ما بعده بدلا منه مسكنا
بوجوده فكون محالا الى بحوزه والحجي لرجوعه الى واجب ومندوب ومباح ومكروه وكل
لانه اما ان يسمى بعلة مدح اولا فالاول واجب ان يسمى الذي بوجوده كذا والثاني مباح او





كذلك للاعراف انه لا يصح في جانبه ولا في جهات ممكنة من جانبه ولا في جهات كمال اصافة الى غيره
وكل ما يصح الله لانه صح او جامعه وكل سبي صح هو مملوك له ومنها الباء موقوفة اى وجب
الوجود يدل على بي هو الباء وفي الباء لان الباء هو ما حصل له بالعمل جمع ما من سائر
ان يحصل له واجب الوجود كذلك لان الوجود كمال مسدد الله مسداده ومنها الحجة
اى وجب الوجود يدل على بي حجي ان ما ثبت ذا ما غير قابل للعدم والفناء بل حي وكل حجي
لانه يحصل كل حجي ومنها الحجة اى وجب الوجود يدل على بي حجة لان الحجة هو الوجود والشر
هو العدم وقد بان الكمال الذي يستحق الى واجب الوجود وجود يحصل عنه فائدة لها هو كمال ليسعى عليه
ان يسعى عنه ومنها الحكمة اى وجب الوجود يدل على بي حكيما لان الحكيم هي العالم الاسناد
على ما هي عليه واحاد ثم سناد على حسن الاتقان ولا شك ان واجب الوجود يجب ان لا شناد وواجب
الوجود واجب عليه الاتقان واحسن التركيب فيكون حكيما ومنها الخبر اى وجب الوجود يدل
على بي خبيرا لان الخبار هو الذي يخبر الشي على ما هو عليه ولا شك ان واجب الوجود كذلك لان كل
موجود سواه لا يسعى الوجود وهو يوجده ويخبره على الوجود حان فالوجود الكل منه ومنها
القهاري وجب الوجود يدل على انه قاهر لا يقدر غيره الممكنات ما عطاه الوجود واخاصه
عليها ومنها القنومة اى وجب الوجود يدل على بي يصح لانه هو القائم بذاته الى يصح بوجه
الممكنات قال واما البدوة والعدوع والرجعة والكر والصي والكوس فراجع الى ما يعبر
اقول هذا لبح الواحي لا سعى الى ان البدصة معارج للقدس والخصصة
معارج للوجود وهذا يدل عبد الله سعد الى ان العدصة معارج للفناء وان الرجعة والكر و
الرضي ضعاف معارج للاراده وهذا الحقيقة الى ان الكوس صفة ارلية معارج للقدس ح
وقد اخذ واحده الصفة وضح ما ابا امر ما لبس اذا اردناه ان يقول لكن يكون فعل قوله كن
معدما على الكون وهو المبي بالامر والكلمة قال المصنف راجح ثما تعدى قال
في اجعاله المعلل للمصنف بالزاد احاس اوضح واحس اردعه اقول هذا دعم
الفصل السابع في الفصل الطالب الذي هو في اجعاله العلم الآية اتان المصنف ما مراد بدعلى
الحدوث اولا والباقي مسل اجعال الباقي والساجي والاول اتاحس اوضح لانه اذا كان يعلى بعلة
ذوات ولا والباقي الحس الاول الصبح والحس لرجعة لباقي واجب ومندوب ومباح ومكروه وكل
لانه اما ان يسعى بعلة مدح اولا فالاول واجب ان يسعى الذي بوجوده كذا والثاني مباح او

الفصل السابع الافعال

ان يأمر بكمدح ولا فكروح والجزاء ما يعلق بفعل جزاء فالافعال الخمسة والصحيحة قال
وهما فعلان للعالم بحسن كالاحسان وضح القطع وغيرهما ولا سماها مطلقا لو سماها مدحا وذما والعاص
اول احتلفوا في الحسن والصحيح هل هما فعلان على معنى ان يكون حسن كل فعال موجبا
للمدح او الذي يفعل او كسر بني ذهب المعتزلة الى كل وكل ساعي الى الثاني اقرب المعتزلة بوجوه
ان العالم بحسن كالاحسان والصدق والعدل وضح كالاساءة والظلم والكذب بالمعنى المذكور حاصل بالضرورة
وغير السرخسي وابعد اعرف منكر الضرورية ولو كان كما يحسب السرخسي لما علم غير السرخسي ب ليست الحسن والصحيح
كوغار اسماء هما والمالي نظر الاساعي سان الملازمة انه لو سماها مدحا لما استحق بفعل العبد صحيح
الكذب فخارة فوجه ملازمة صحيح حاد احكم الشرع بحسن كسي او فحي الحق بحسنه او فحي بحوله صدر الكذب صحيح
والشارع على سبب الحسن والصحيح اصلا ج لو سماها الحسن والصحيح حكم الشرع لما استحق بفعل العبد الحسن
الحسن والصحيح بان يكون ما يعتمد حسنه يكون صحيحا وبالعكس فيجب ان يكون اعم عظيمة يقصد وان حسن
الاساءة وضح كالاحسان كاوجه لسما اعتماد عكس وكل لكن المالي ظاهر الساد الصدر وفي بعده
الوجوه نظر اقلا تم آن العلم بحسن كالاحسان وضح الظلم ضروري وبعد الاسوا العلم الاستدلالي
ان سماها بالمعنى المشهور الخمسة الى لو لا الشرائع ولا خلاق وكل سعالاب لما وجب العقل بها
واقتاه فلا يرد الشرع فكما حرم ما حكم بحسنه وصحح ما حكم بصحته واما تم فلا تم حوار
العكس لو يعتبر تحت الشرع لجواز لو امر بجمع الشرائع وضده والمكروه للشرائع ذو ما قصوا الساع في
بعض الامور قال وفحر العاوب في العلوم العاوب الصغير اول
هذا جواب اعراضي على ان العلم بحسن كالاحسان وصحيح العدوان ان ضروري عسر الاعراض ان
العلم بحسن كالاحسان وضح العدوان لو كان ضروريا لما وضح العاوب عنه وس العلم بان الكل
اعظم والجزء كان العلم الضروري الصغير وهو لا ساعوب عنه والمالي بكلا ما لو يجد ان عسر الجواب
ان يحكم العاوب في العلوم الضرورية بسبب العاوب الى الوجوه بقصد اطرادها ولما ثبل ان عسر
اما يجد العاوب عند سعي كالاطراف على الوجه الذي سعلق به الحكم على ما كان ضروريا لما كان كذلك
قال وارتكاب اهل التصحيح امكان التخلص والجزء باطل اول
فيه وارتكاب اهل القبح جواب دليل الخصم على ان حسن الصدق وضح الكذب لعبا عليتين
عسر الدليل ان حسن الصدق وضح الكذب له كانا عليتين لما احتملها اي لما اتصف حسن الكذب
والقبح الصدق لان كل هو العلة للمحلف والمالي بقا كان الكذب قد حسن والصدق قبح وكل
او احد المعنى الكذب العادي والصدق الهمالة كعسر الجواب ان اراد اعارض الصحابي ارتكب

العقل



العقل قل المعنى متى المعنى بيع لا كبر وهما ما صار الكذب حسنا والصدق قبيحا قبل عارض قبح اكبر
فارتكب العقل بالقبل فان ترك الجاء الذي مع المدح علة قبيح عظيم وارتكاب القبح الكذب قبيح كل
فحاصل السلة ان قبيح ترك الجاء الذي مع المدح فارتكب العقل الاول مع المعنى قبيح الثاني على
انه يمكن المعارض عن الكذب بالمعنى قبح بحب المعنى المالي فارتكب فعل القبيح اعلى الكذب فهذه
والجرط بعد الجواب دليل آخر لهم عسر الدليل لوضح الى لوضح فرائض العبد والمالي
بعد ط آتا آتا قصى علة واسا تم فلان العبد عسر قصد في العقل عنه واحب فيكون حصلوا
والا ساعي للقبح والمقصد لي عسر الجواب الماضي مطلقا العلم تم لان الجرط ط لما سنا
قال واسعاوح وعلة تح لان عاد آتا القبح عن العالم مع قدرته علة لعنى السفه ولا
سان للاساعي اللاحق وسي العرض مسلم العب والملازم عوده اله اول احتلفوا
سد اترجح اهل بفعل القبيح او ما ذهب كاساعي آي المعزلة آل الثنا واحسان المقر والحسن
علم مسعى عن غيره صحاكان او حسنا عالم بحسن كالفعال الحسن وقبح كالفعال القبيح وقد علم
ما لقد مت ان العالم بالقبيح المسعى عنه لا قصد غيره آت كان عالما بما هي لما استدل آتم الملك
ال الثنا تح حورد واقصد في القبيح عنه وذهب الجمهور الى ان يرد على القبيح حال فالقطع
فانه قال لا قدر سلم حلى القبح واختار المصنف الجمهور واحتج عليه بما عرف ان استدل
القدر آتي الحق الملك سب على السواء والعالم بها فكون قادرا عليها احتج السلطان بان
فعل القبيح تح لانه قد لي على الجهل والحاجة وكلاهما تح وما نوى الى الباقي تح وما تح عنه قد وان
المقدر قبيحا الحاد ذه وباقي لا يحتاج الحاد ذه واحتاج عنه بان القبيح تح لعنه والقدر لا سان
الى تح لعنه الاستار عوضه ولا سان الى سلم والثاني واحتلفوا انه تح هل يعلل بعلة لعرض
ار الا قد ذهب الاساعرة الى تح والمولة الى كاول فانهم قالوا فعل الحكيم لا تح من عرض هو الذي
الى ذلك العقل ولا ارى الترجيح من عسر مرجح وعسر العالم بلس بالعرض وذهب الا ان العرض هو
سوق الاشياء الناقصة الى كالانها في الكائنات مثالا يحصل لانه ذلك السوق فكان الحكم لا
يكن اضافة وعكان الى مكان الا تحريكه وهو العرض متحركه واحتج الحقة على مذهب المعتزلة
بان العقل الحاكي عن العرض الذي ومساله ان قصد من فاعلا لجاز لعرض عب والعبث ط
الحكم تح واحتج لاساعرة بان كل من كان يعقل لعرض كان متمكنا بعقل وكل الذي والعقل كل
بعرفه ناقص لذاته احتاج الحقة بانا ما نكون متمكنا منه كل العقل لو كان العرض عائدا الله
اتنا اذا كان العرض عائدا الى غيره لا نكون متمكنا منه كل العقل قال وارادة



القبح فيه وكذا ترك ارادة الحسن ولام والنهي اول احتلفوا في انه تح هل هو مع هو مع الحكم ما سب
حسانا وضي اولا قد ذهب كاساعرة الى آ والمعتزلة الى تح فانهم قالوا ان الله تح لا يريد القبيح سواء
وقع اولا ويريد الحسن سواء وقع اولا وبهتاج المقر واحتج عليه بان ارادة القبيح قبيحة وكل ان الله
تح لا يفعل القبيح كذلك لا يريد القبيح وارادة الحسن حسنة وكان ترك الحسن قبيحا فكذا ارادة ترك الحسن واقعة
واقعة تح اما الكاذبة والمالي فظاهر على الكفر فلو لم يكن انه مراد الكان كل مريد عاصيا ولو لم يكن كفره
مكروها لكان النهي عنه عبثا قوله ولام عطف على قوله ترك اي وكذا الامر هو المراد والنهي على الضد
قبح قال وبعض كل فعال مسند الى العالم به عسر لانه والعالم بانه اول
قوله وبعض كل فعال مسند الى العالم به عسر الى جواب دليل على ان الله تح يريد العالم
عسر الدليل انه تح فاعل لكل موجود وهو محال لانه لو كان موجودا لها لعسر
الجواب انا لا نم ان الله تح فاعل لكل موجود فانا سنبين ان بعض الافعال مسند الى غيره
والمعلوم عسر لانه انتم اشار الى جواب دليل على ان الله تح مريد العالم بعسر الدليل
انه تح لو لم يرد الكفر والمعصية العاصي واراد الايمان الكافر طاعة العاصي وهو محال
الكفر والكافر والمعصية من العاصي اي ان يقع خلاف مراد الله تح ان يقع مراد الكافر والعاصي
فلا يكون الله تح معلوما والكافر والعاصي عالما على الله تح عسر الجواب ان المعلوم
عسر لانه وكل لان الله تح لم يرد الطاعة ولا الايمان مطلقا حتى لو فعل العالم المعلوم بل اراد ان
يصدر الايمان والكافر ما اراده به والطاعة من العاصي قوله والجاري ما انتم اشار الى
جواب دليل على ان الله تح مريد للعالم بعسر الدليل انه تح لو لم يرد العالم بعسر الدليل
فيكون وقوع الكفر والمعصية سهوا واحتاجا ولا لخيار ان يقصد على جهلا ولا ذا كان وقوع الكفر والمعصية
واحتاجا وجب ان يكون مراد الله تح لانه يقع وقوع الايمان والطاعة مراد الله تح لكونه تح بعسر
الجواب ان العلم بالمعلوم لا يكون سوجبا لوقوع الكفر والمعصية فلا يكون تارة متعلقه
قال والعدم ضد حاصل كالسواد فعال الساد والجوهر للداعي لا ساني
الصدر كالواجب والمحال لا يسند الى العالم لا مع اقتران القصد فيكفي لا جمال ومع لا يجتمع مع مراده
تح والحكم وسائر اعتباري والصانع الحكم لغوه وعدم المانع سد بعض كالفعال الصدر لا حاجة ولا
سد في الجزء من فعلنا وقوله والسكر على مذهب ان الامان والسكر مثلا وان ومعارض لعلة و
الدليل حتى موا اول احتلفوا في ان افعال العباد هل هي مسندة اليهم ايجادا لا قدرة
السبع انواع الحس لا سوى الى انه لا يامر لصدر تح العدم مع صدر تح اصلا على الصدر والعدم فروعان





الصدر تح وذهب العاصي ابو بكر الباقلاني الى ان داب العقل واقعة الصدر تح وكره طاعة
كالصلوة والمعصية كافر اعاصاب مع الصدر تح العدم وذهب كاساعرة ابو اسحق الى ان داب
العقل داسل مع مجموع الامرين اعني قدرة الله تح وقدرة العبد وذهب اماما الحرمين الى ان
الله موجد العبد قدرة واراده هم على الصدر تح كلا راده موجبان وجود المقدور عنده وهذا موافق لمذهب
الحكماء الى الحس النفسي والمعولة وذهب جمهور المعولة الى ان العبد موجد لافعال نفسه كاساعرة
نعت كالحاجب بل على صفة كالحياة والعلم تح فعال القدرة فاعله ما ساعد افعالنا
الساقا ما يقدر الله تح على خلقه كالجواهر والاعراض ومن افعال الجواهر ما ساعد افعالنا
الوجوب للداعي كالساني الصدر تح كما يجب الله تح بالحاجة الى الجواهر اعراض تخالف عسر كالكفر ان
ان العبد حال العقل لا يخلو اما ان يكون ممكنا من تركه او لا يكون كذلك فعلى الاول عسر كالكفر ان
معنى ان ساء فعل والا ساء ترك والا يكن كذلك فان ايكن متمكنا من ترجيح العقل على الترك
الى مرجح لان الترجيح لا مرجح ان اصعاد العقل عسر والا يتسلسل بل سهي الى مرجح لا كالكفر
العبد وقبح بحسب العقل منه والا يلزم الترجيح لا مرجح فلا يمكن وجوده فلا يكون مقدورا للعبد عسر
الجواب ان وجوب وقبح العقل بحسب الداعي لا سهي حصل الداعي وجوبا وان لم يكن
وجب العقل وهي لا يحصل مع الكفر والكفر الذي لا سهي حصل الداعي للعبد الى الوجوب فلا يكون
مقدورا للعبد تح وذلك كما في حق الواحد فعلى هذا لا يسند العقل الساء الى جواب
اعراضي لا عسر كالاعراض ان العبد لو كان موجدا لافعال لكان عالما بتفاصيلها
اذ لو جاز صدور العقل عن العالم بالسبة الى الجاد الله تح فلم لا يجاز عالمة الله تح لكل العالم
بقا ما المحكم لا سعي الحكم الصادر عن عسر الجواب انا لا نسلم ان كل ما يجاد لا يستدل على
الوجد ما لو يجد والا يلزم من عالمة الله تح لان مشتق العالمة لا سند لون ما لا يجاد عليها ما لا يحكم
العقل والعادة نعم لا يجاد تح العبد مستدل العقل لكن لكل جمال والحكم كاسب الجزئية الصادر
عاصي اقرار ان العبد لها مكون معلومة لنا عالما سئل لا حمال فعلم ومع كل جمال مع
مراده تح اسا ح الى الجواب اعراضي اجمالها لعسر وكل عراضي اذ اراد العبد سكن
حسم واراد الله تح بحركة فانا ان لم يقع مراد الله تعالى هو تح لان العالم تح وقوع مراد كل مهما
وقوع مراد لا تح فلم لم يقع مراد كل مهما لم يقع مراد كل مهما وانه تح ان لا يكون
الحكم تح كاولا سكانا وهو تح اذ تح مراد كل مهما قبل ان يكون الحكم بعد زمان واحد

عطفه لا يحصل بدون التكيف منها استحقاق العطف فان العضل بالعطف وغير استحقاق فسخ
سواء كان ما يحصل عليه الدواء او الصرار او كان من غيره ومنها العطف المسمى فاكه لا يمكن ان يحصل
بحركة العضل من غير استحقاق وهي بخلاف الجرح ثم الدواء والمعاوضات والسكر نظر آخر
ان الجرح انما يعد اصابة احدهما ان التكيف لاجل الجرح يشابه جرح الانسان غيره ثم دواءه
فكان وكل فسخ فكذا كل التكيف فسخ ب ان التكيف لاجل اتصال الجرح منها بالمعاوضات
والمعاوضات سارية فيها رضى المعاوضة رضى التكيف بجرح ان يقال رضى المكيف والمكيف
والتكيف بدون رضى المكيف فسخ ج الا انا نمنع ان التكيف لاجل اتصال الجرح بل لانجبار
يكون التكيف سكرا على الجرح الساعة والجراحة عن آلام الجرح مضرة صرفة والدواء لا يكون
الا لغرض ما مرتكل المضرة بخلاف التكيف فان فيه منافع عظيمة ليس هو الغرض من المسئلة فحاصله ايضا
وفي ب ان المعاوضات يجاح الى رضى الجانبين لاختلاف اغراض الناس في المعاملات
بخلاف التكيف فان الوجوب الحاصل بسببه لا يختلف العوالي في اختيار فلا يختلف الى رضى المكلف
وفي ج ان السكر لا يسقط نظر المسئلة وله كان التكيف سكرا لم يخرج العقد عن وضع
المسئلة عن معناها وكونها فاسدة قال ـــ ولان الجرح يحتاج الى العاصد المسار
للسعة الساعي اسعافا في الرياضة واداء الظفر على العالمة وقد كرنا مداراة المسلمة
لاقامة العدل مع رباك الاجر والثواب اقول ـــ اراد ان سر الحكم التكيف يسقط
طرح جكما كالسلاح سان وكل ان اصبح حلق للانسان يحب الاستقلال وحده فامر معاشه
لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح كلها صناعي ليس كسائر الحيوانات التي يكون ما
يحتاج اليه من الغذاء والمسكن والسلاح طبعيا والحق الواحد لا يملكه العبادي ما صلاح بل كل واحد
وبعد بها لا عدة لا يمكن ان يعيش كل احد وان امكن فهو بعد جدا لكنها تيسر بحاجة معاضدة
ومدار كون في تحصيلها بحسب يزرع وكل احد يجز بعد الداخل ويخبز واحد لاجل واحد تاجر
له وعلى هذا فمن سائر الحيوانات هو غير امر معاشي كل واحد من كل نوع يحتاج ونفاوضه فان
الانسان يحتاج بطبعه في معاشه الى احتياج بعضه المعاوضة والمعاضدة والمعاوضة والدليل
قول الانسان مدني بالطبع فان المتمدن عند جميع عالم بعد الاحتياج واحتياج الناس على
المعاوضة والمعاضدة والمعاضدة لا يعطل الا اذا كان سلم معاملة وعدل لان كل واحد مشتهر ما
هو محتاج اليه وغصب يرغب على مراجعة وبخار كل حق الجراحات والسعادات لبعضه فان الحكم بطلان

اقول الطالب



وحصول المطالب الجائزة لو انسد سبيل غيرها وغيره والهداية دون المراتب والانسان اذا
زجر عن ما شتهته غضب على المراجم فدعوه عصبه وسهوته الى الجور على العبد فسد كل
المسهى فسخ مرتكل الاجر والسباع ومحل امر كالاجناح وبعد كل احتمال لا بعد في كلا اذا العدول على
معاملة عدل فلا بعد منها والمعاملة والعدل عدم مساواة للحيوانات الى لا يحصى فلا بعد في انهم
كل على السنة والسبع فادون لا بعد وسنة وسبع وسبع لا بعد له وسباع لستى ذلك على الرجه الذي
سبع فادون لا بعد وسباع ثم انهم لو سارعوا في وضع السنة وسبع لدفع الجرح فيسبع ان مدار السباع
منها لاسعاف القناعة لسعاد الناقوس الذي فصول السعة والسبع وقد كل لا سعاف انما تعسر
لاختصاصه اياها بدل على عدم عدهم وكل كلام هي هو انه ثم ان الجمهور والناس
سخرون احتمال العدل الناقع لهم في اعوجاجهم الى تحت النوع اذا سهل عليهم السوق الى ما
عاجون اليه تحت النوع معدومون على عالمة السبع واذا كان تقطع والعاصي نواب وعطاء تحملهم
الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية كان استطاع الرجاء كل امر مرتكل بعد وجب ان
يكون لقطع والعاصي جزاء مرتكل بعد ونواب او تحونه مراتب الهوا والعاصي لهم واذكارهم
العدل على مجازاتهم ومكافاتهم العدول لسنى المعونة المستدلين لسنى الاسعاد وجب ان يكون
معونة الجاري والساري هو انه عليهم ولا سعاهم سنى ومعونة النوع لنوع معونة له واحد حتى لا شبهة له
يكلهم ان يصدقوا بوجود وهو غير مسار الدين مكان والامتنع والاحتاج للعاج والاحتمل لا
مسار وجوده الحس فانه سقط علم الفعل لموسوس الذي وقع فيه ما لا يحاص انه يعد وسل
هذا العوده ولا يكون نعمتا فلا يكون نائبا فصح ان يكون مدينا سب حافظ لها وهو الله كما
الجاج للكبار وما استعمل عليها انما يكون عالمة مدركة للعصوم مدركين لي او فانه مسالة كالعلة
وما يحق بها انما حادون سنى ان يكون السارع واعلما الى المعدين بوجوه خالق علم قدر والى لا انا
سارع رسل المهم وغيره صادق والى كما عراف بوعده وعده ونواب وعقاب اخروش و الى
العبار بعاداته مدركها الخالق بعوت حلاله والى لا سعاد نفسه الى مجاح انها الناس في معاملة
حتى يسلم به كل الوجوه الى العدل المعلم لسقاية امور النوع وكل السعاد انما جرح امور بلاه الاول
رباضة الغوه والعساله ممعاني مانعة السهوة والعصب وعن الحجاب والبوحات ولا حاسات
ولا فاعل المسبب للسهوة والعصب الماتعة عن رؤية المعنى الماطن الى حاب القدس ب اوامه النظر
في لا مور العالمة المدركة على العوارض المادية والكدورات الحسية لوجوده الى ملاحظة الملكوت ج



مدركة اما راب السابع ووعده ومحسن وكعوده للمسئلة مدلة لا قامة العدل مع رباك لا جل الحيل والثواب
العظيم في لا جل هذا سان حسن التكيف على ان حكما كالسلاح قال ـــ واجب
ارجوه على السباع اقول ـــ احتلوا في ان التكيف واجب ام لا فوجب لا سعاده الى ب
والموصلة الى آ واحتاج المهمة واجب عليه ما مر لو لم يكلف الا العبد الذي كمل شرائط التكيف فيه
لما كان راجعا الى السباع بل معرفتها والمالي بقاسان المالم مدة ان الجرح تحملا كما مل الجرح ما يليا
الى مجيء السهوة والعصب والسباع فلو لم يدرس عمله وتحرب الوحش وجرحه السباع والموخذه
باحتلال الوحش وارتكاب كمباع للصدر السباع على العبد واما على بكل ما مر اجبر اعلى السباع
بل معرفتها واحاسان بقتلان الثاني فان ترك الاجر على السباع وكان غيرا نهائي والجرح مستهر ما
عن السبع قال ـــ وشرائط حسنه اسعاد المعدة وبعدته وامكان معلومة وتنسب
صعبة زائدة على حسنه وعلم المكلف بقصاب العمل وجرح المسئلة عليه واسباع السبع عليه وبعد المكلف
على العمل عليه وامكان لا لا قول ـــ اراد ان شرائط حسن التكيف
منها ما رجع الى نفس التكيف ومنها ما رجع الى العمل والمكلف به ومنها ما رجع الى المكلف و
منها ما رجع الى التكيف اما ما رجع الى نفس التكيف فاثران الاول اسعاد المعدة بان لا
يكون التكيف صعبة التكيف بان يكون موجبا للا حلال بتكيف اجره وان لا يكون معدة لتكيف
آجوبة بعد التكيف على العمل بما مر بان لا يكون التكيف في مرتبة لا يبلغ فيها العمل وبان
وجوب ارتفاعه واما ما رجع الى العمل فاثران الاول امكان وجوده الى ساعة ما
وامكان معلوم فان التكيف بالجاج حال على العادة ج الثاني امكان العمل على صورة زائدة على جسمه
بان يكون واحدا ومعدودا ان كان التكيف معمل وبان يكون نوعيا او يكون لا حلال راجعا
موصوفا ان كان التكيف بتركي فعل واما ما رجع الى المكلف فهو ان يكون عالما بصفات العمل
اللائقة بكل ما ركاب السباع واحتساب الواحد والمعدوسة وان يكون عالما بعد ما سبق على
العمل والثواب لئلا يعطى الثواب فيكون جورا وان يكون قصد العمل بمعاملة لئلا يحل الواحد
فلا سبب المسبق للثواب واما ما رجع الى المكلف فهو ان يكون قادرا على العمل وان يكون
عالما به ممكنا من العلم بان يملكه والة العمل ان كان العمل ذا آلة قال ـــ ومعلومة
اتاما على عمل او سعى واما على واما على اقول ـــ اي معلوم التكيف اتاما
على واما على واما على اما الحج فهو اما على يستقل العمل بحصله كالعلج وحده ولا له وكونه قادرا

عالما



عالما واتاما مع لا يستقل العمل بحصله ولا يستقل الى اسباله لا وطريق الرجع وبعدين والى على العلج
على على العاد الذي للبدن عند السعف وخراب البدن وسعاده وسروج وسعاوه واما الطل فسل
كبر والاحكام الشرعية كطل العبادة وطهارة الماء وغيرها واما العمل فاكرة الوديعة وشكر المعروف والصلوة
والزكوة وغيرها قال ـــ وهو معطوف لا جناح والاتصال الثواب اقول ـــ التكيف
لانه ان سقط على التكيف ولانه يعد وامه والدليل عليه لا جناح لان التكيف ان لم يسقط لم يكن اصلا
الثواب الى التكيف والتالي ظاهر البطلان والملازمة ان التكيف سبب في المسهوة الثواب
سببا في الكلوفي على المسهو فالجرح سماح تلوه بحض التكيف وانما امس الثواب وانما فالجرح لكن اصالة
الى المسبق قال ـــ وعليه عامة مصر الكافي وجراحاتها وهو معفو عنه لا وجب
التكيف بخلاف ما سكر ظاهره والعادة ما يابه اقول ـــ اراد ان سر شرائط عفو حسن
التكيف بالنسبة الى الموجود الكافي والدليل عليه ان علة حسن التكيف وهي المعرض للثواب عامة
بالنسبة الى الموجود والكافي فالتكيف بالنسبة الى الكافي اتم حسن فوجب صدر الكافي وجراحاتها
سائر الجراحات سؤال يوجهه ان تكيف الكافي صدر عظيم بحيث لا يعد معفو في العادة والعفو
حاصل بركة في العقبى واسعاد مصلحة لا ثواب له وهو ضيع اوطفا تعسر بجراحات ان التكيف
نفسه ليس صدر والمعفو في المصدر من حيث هو تكيف والا كان تكيف الموجود كذلك بل المصدر جعل
جراحات الكافي والكفوة العرق وتركي كاتان والطاعة فوق وهو معفو عنه لا وجب التكيف بالنسبة
الى الجراحات سؤال يوجهه ان حسن التكيف مسروط باسعاد المعدة بالنسبة الى المكلف
وتكيف الكافي مسار لفسده فاذ يسار ضرر المكلف فلا يكون حسنا مسرورا لجراحات ان
التكيف لاسعاد المعدة وجب التكيف بل المعدة حصلت مسروبا الجراح حلا فسا
كرطبا ان التكيف مسروط باسعاد المعدة الا ترى عدم وجب التكيف لا المعدة الحاصلة
موسوا الاجناح فوق والتالي بانه بعد الاتم جراحات سؤال مقدر يوجهه ان تكيف الكافي لا
فائدة فيه لان العائدة وجب التكيف هي الثواب والثواب لا فلا فائدة في تكيفه فكان عبثا مسرورا
الجراحات الا ترى ان تكيف الكافي لا فائدة فيه قبل العائدة بالنسبة وهي المعرض للثواب كما
بالنسبة الى الموسى قال ـــ والظاهر واجب تحصيل العوض منه فان كان وفعله حالي
وجب عليه وان كان والمكلف وجب ان شعر به ويوجه وان كان وعرضا مسرطا في التكيف العلج
بالعمل وجوده الجرح منعه والكافي لا يجح عن لطف واكتفار بالسعاد في وسعاوه ليس معه وجح

منع العبد من مع وجود الداعي **أقول** اللطف ما يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن
المعصية بحيث لا يؤدي إلى الإلجاء وهو واجب على معنى أن تاركه يستحق الذم عند المعتزلة
خلافاً للأشاعرة واختار المصنف مذهب المعتزلة واحتج عليه بأن اللطف يحصل به الغرض
من التكليف وهو التعريض للثواب لأن ما يقرب المكلف من الطاعة ويبعده عن المعصية يكون
مسدداً في تحصيل التكليف المشار إليه للغرض منه وما يحصل الغرض به من التكليف يكون واجباً
لأن التكليف واجب وهو لا يتم الواجب إلا باللطف وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب
واللطف إما أن يكون فعل الله تعالى كخلق القدرة للعبد وإكمال العقل ونصب الأدلة وتهيئة
آلات فعل الطاعة وترك المعصية ويكون واجباً عليه تعالى وإما أن يكون فعل المكلف بعينه
كنظره وفكره فيما يجب عليه ويوصله إلى تحصيله فيجب على الله تعالى أن يعرفه ويوجبه عليه وإما
أن يكون فعل غيرهما من المكلفين مثل الإعانة له في تحصيل مصالحه ودفع مفاسده والتأسي به
في أفعاله الصالحة وإمامته وطاعته والانزجار عن أفعاله الفاسدة فإن علم الله تعالى أنه يفعله شرط في
التكليف بالملطوف فيه العلم بأن ذلك الغير يفعل اللطف **قوله** ووجوه القبح منتفية إشارة إلى
جواب اعتراض يوجه **هنا** أن يقال اللطف إنما يكون واجباً إذا كان خالياً من وجوه
القبح والمفسدة فإن وجوه الحسن والمصلحة لا يكون كافياً في وجوب اللطف بل لا بد من انتفاء
القبح والمفسدة ومنع أن يكون اللطف الذي يوجبونه مشتملاً على وجوه القبح والمفسدة وإن
لم نعلمها فلا يكون واجباً **وأجاب** بقوله **الجواب** أن وجوه القبح منفية لأنا نعلمها فإنا مكلفون
بتركها وكل ما كنا مكلفين بتركه وكل ما كنا مكلفين بتركه يكون معلوماً لنا وقد علمنا أنه ليس
هنالك وجه قبح قوله والكافر لا يخلو عن لطف إشارة إلى جواب اعتراض يوجه **هنا** أن يقال الكافر مكلف
بالإيمان مع أنه لا لطف به إذ أنه مكلف بالإيمان مطلقاً وأجاب **بأنه** لا لطف فلا بد لو كان ثم لطف
لحصل الملطوف فيه أي الإيمان عنده والتالي باطل فالمقدم مثله **بيان** الملازمة أنه لا معنى للطف إلا ما
حصل الملطوف فيه عنده فلو كان اللطف واجباً لما كان التكليف متحققاً
بدونه لكن ما يوجب وجوبه هو التكليف **تقرير الجواب** أن الكافر لا يخلو عن لطف إذ تم
فإن اللطف ليس علة تامة لحصول الملطوف فيه عنده بل هو مقرب للعبد إلى الطاعة ومبعد
عن المعصية فجاز أن يكون المقرب حاصلاً ولا يحصل الملطوف فيه بسبب مانع وهو سوء اختيار
المكلف قوله ولا اختيار بالسعادة والشقاوة ليس فيه إشارة إلى جواب اعتراض تقرير أن اللطف

لو كان



لو كان واجباً على الله تعالى لصدر عنه والتالي باطل أما الملازمة فظاهرة وأما بيان بطلان التالي
فلأن الله تعالى أخبر بالسعادة والشقاوة فإنه أخبر بأن بعض المكلفين من أهل الجنان وبعضهم من أهل النيران
والإخبار بأن المكلف من أهل النار مناف للطف لأنه يبعده ما يكسبه إلى المكلف لأنه إغراء له
على المعاصي فيكون منافياً للطف وإذا صدر عنه ما ينافي اللطف لم يصدر عنه اللطف **تقرير**
**الجواب** أن الإخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة لأنه ليس إغراء له على المعاصي لجواز أن يمنع من
المعاصي ولا يقدم عليها بحسب هذا الإخبار قوله ويمنع منع القدرة مع منعه دون الذي أي منع
من المكلف بعد التكليف إذا وجبه اللطف لأنه إذا منعه واللطف يكون عنه لا من المعصية والإلجاء
إليه فيمنع التعذيب تعالى لأنه على ذلك التقدير له أن يقول لم ما لطفت بي كما قال الله تعالى ولو أنا أهلكناهم
بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولاً فإنه أخبر بأنه لو منعهم اللطف في بعث الرسول
لكان لهم هذا السؤال ولا يكون لهم هذا السؤال إلا مع قبح إهلاكهم دون البعث والإمهاء والمكلف
... المكلف مع منع اللطف لأن الذي حق يستحق على القبيح عند مختص بالمكلف بخلاف العقاب
المستحق للمكلف ولأنه الداعي لا إنسان عزم على القبيح لفعله أن يسقط من الباعث حتى الذي كما
أن لا يلتبس حق إلى أهل الجنة البار مع أنه المعزي على المعاصي **قال** ولا بد في المناسبة
وإلا ترجيح بلا مرجح بالنسبة إلى المنتسبين ولا يبلغ الإلجاء ويعلم المكلف اللطف إجمالاً أو تفصيلاً ويرد
اللطف على جهة الحسن وبدخله التخيير وشرط حسن البدلين **أقول** ذكر للطف
أحكاماً خمسة **أ** أنه لا بد أن يكون بين اللطف والملطوف به مناسبة على معنى أن حصول
اللطف يكون داعياً إلى حصول الملطوف فيه لأنه لولا ذلك لكان جعله لطفاً ترجيح بلا مرجح بالنسبة
إلى المنتسبين والتالي باطل بيان الملازمة أنه لولا المناسبة لم يكن كون اللطف لطفاً بالنسبة إلى
ذلك الفعل أولى من كون غيره لطفاً بالنسبة إليه ولا كون ذلك الفعل ملطوفاً فيه بالنسبة إلى ذلك اللطف
أولى من كون الفعل غيره بالنسبة إليه **ب** أنه لا يبلغ اللطف في الإسعاد إلى الملطوف فيه حد الإلجاء ولا
لم يكن اللطف لطفاً فيرجح اعتبار حد الإلجاء في مفهومه **ج** يعلم المكلف اللطف إجمالاً أو تفصيلاً لأنه
إذا لم يعلم المكلف لم يعلم المناسبة بين الملطوف فيه فإن كان العلم إجمالياً كما في الإسعاد
العقل لجنس المعصية كما يعلم أن ضرب البهيمة لطف لنا وإن كان اللطف لا يتم إلا بالعلم التفصيلي
وجب حصوله **الرابع** أن يكون اللطف مشتملاً على صفة زائدة على الحسن من كونه واجباً كالمرض
ومندوباً كالنوافل **الحكم الخامس** جواز دخول التخيير في اللطف وذلك أن يكون فعلان يجوز



أن يكون فعلان كل منهما مشتملاً على جهة المصلحة المطلوبة والأمر فيقوم كل منهما مقام الآخر كما في
الكفارة المخيرة وتجب لأنه كل من الفعلين بل يكون كما لو أنت المجزي ونسر جانب كل واحد من البدلين
أي كل من البدلين يكون في كل منهما لطفاً ويقوم كل منهما مقام الآخر فيكون كل منهما حسناً ليس فيه وجه
قبح **قال** وبعض الآلام قبيح يصدر عنا خاصة وبعضه حسن يصدر عنه تعالى وعنا وحسنه إما للاستحقاق
أو لاشتماله على النفع أو دفع الضرر الزائدين أو لكونه عادياً أو على وجه الدفع ولا بد في المشتمل على
النفع واللطف **أقول** لما فرغ من بحث اللطف وهو ما به يحصل صلاح الدين ومصلحة في
الدنيا ومصلحة الدنيا إما منفعة أو دفع المضرة إما إلى وهي ومنافع كلها وعلم والمنفعة إما صحة وسعة في
الرزق ودفع أو غير أو ورد معانيه هذه الأمور عقيب اللطف وأخلف في حسن الآلام وقبحها **فذهب**
الأشاعرة إلى أنه لا ألم قبيح يصدر عنه تعالى ... مبتدأ بها وبطريق المجازاة وسواء تعقبها
عوض أو لا **وذهب** الثنوية إلى قبح جميع الآلام لذاتها وهي صادرة عن الظلمة واختار المصنف أن بعض
الآلام قبيح يصدر منا خاصة كالآلام الصادرة عن بعض المكلفين بالنسبة إلى بعض ولا جهة له وبعضها
حسن يصدر عنه تعالى وعنا وعلة حسنه إما الاستحقاق أو اشتماله على نفع زائد عليه كالآلام أو على دفع
زائد عليه أو كونه على مقتضى العادة كما يفعل الله تعالى في الحي إذا ألقيناه في النار أو كونه واقعاً على
وجه الدفع كما إذا دفع دفعنا الصائل فإنا إذا علمنا اشتمال الآلام على واحد من هذه الأمور حكمنا
بحسنه قطعاً ولا بد في الآلام الذي يفعله الله تعالى ابتداء وهو المشتمل على النفع الحاصل للمتألم من وطا اللطف
للمتألم أو لغيره لأن خلوه عن النفع يستلزم الظلم وعن اللطف العبث وهما قبيحان على الله تعالى
**قال** ويجوز في المستحق كونه عقاباً **أقول** ذهب أبو الحسين البصري إلى
أنه يجوز أن يفعل الله تعالى الآلام على المستحق مثل الفساق والكفار بطريق العقاب ويكون تعجيله قد اشتمل
على مصلحة لبعض المكلفين كما في الحدود **قال** ولا يكفي اللطف في إيلام المكلف في
الحسن **أقول** ذهب المشايخ وقاضي القضاة إلى أن اللطف غير كاف في إيلام المكلف
لكون حسناً بل لا بد فيه أن يشتمل مع ما فيه عوض وحصول نفع أو دفع ضرر لأن الطاعة الواقعة لأجل
الآلام بسبب اللطف يستحق بها الثواب المستحق فيبقى الآلام مجرداً عن النفع فيكون قبيحاً **قال**
ولا يحسن مع اشتمال اللذة على لطفيته **أقول** ذهب الشيخ أبو الحسين البصري إلى أن
الآلام لا يحسن إذا كان اللذة مشتملة على اللطف الذي في الآلام لأن الآلام إنما يحسن في حكم المنفعة
إذا لم يكن طريق لتحصيل المنفعة إلا ذلك الآلام ولو أمكن الوصول إلى المنفعة بدون الآلام كان الآلام





ضرراً وهو قبيح **قال** ولا يشترط في الحسن اختيار المتألم بالفعل **أقول** أي لا
يشترط في حسن الآلام الواقع ابتداء من الله تعالى اختيار المتألم العوض الزائد عليه بالفعل لأن الاعتبار
من اختياره أن يكون لأنه في النفع الذي يتفاوت فيه اختيار العاقلين فأما النفع البالغ إلى حد لا يتفاوت
فيه اختيار العاقلين لكونه زائداً جداً فيحسن وإن لم يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه
**قال** والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم وإجلال **أقول** أراد أن يشير إلى
عوض الآلام الواقع ابتداء وحكامه العوض نفع مستحق خال عن تعظيم وإجلال فالنفع جنس أن نفع تفضلاً
من غير استحقاق ونحوه أن نفع بعد استحقاق فوصله مستحق يخرج النفع المتفضل به فإنه لا يكون
عوضاً فوصله خال عن تعظيم وإجلال يخرج الثواب **قال** ويستحق عليه تعالى بإنزال
الآلام وتفويت المنافع لمصلحة الغير وإنزال الغم سواء استندت إلى علم ضروري أو مكتسب أو ظن لا
ما استند إلى فعل العبد وأمر عباده بالضرر أو إباحته أو تمكين غير العاقل بخلاف الإحراق عند الإلقاء
في النار والقتل عند شهادة الزور **أقول** أراد أن يشير إلى الوجوه التي يستحق بها العوض
على الله تعالى منها إنزال الآلام بالعبد كالمرض وغيره فإنه يجب على الله تعالى عوضه وإلا لكان ظلماً والظلم
قبيح على الله ومنها تفويت المنافع على العبد إذا كان التفويت من الله تعالى لمصلحة الغير فإنه لا فرق
بين إنزال المضار وتفويت المنافع على العبد ومنها إنزال الغم بأن يخلق الله تعالى أسباب
الغم لأن الغم عند الضرر سواء كان الغم مستنداً إلى علم ضروري كما من نزول مصيبة أو وصول ألم أو مستنداً إلى
علم مكتسب لأنه تعالى هو الباعث على النظر فيكون هو الله تعالى سبباً للغم وكان العوض عليه أو مستنداً
إلى ظن كأن يغتم عند وصول أمارة مضرة أو فوات منفعة فإنه هو الناصب للأمارة الظن فيكون
الغم بسببه فيجب عليه العوض فأما الغم المستند إلى فعل العبد أي الغم المستند إلى العبد بغير سبب
من الله فلا عوض فيه على الله تعالى وذلك مثل أن يبحث العبد فيعتقد جهلاً نزول ضرر أو فوات منفعة فإنه لا
عوض فيه ومنها أمر الله تعالى والوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى أمر الله تعالى عباده بإيلام الحيوان
أو إباحته سواء كان ذلك للإيجاب كالذبح والهدي والكفارة والنذر أو الندب كالضحايا فإن
العوض يجب على الله تعالى لأن الأمر بالإيلام يستلزم الحسن ولا يحسن إذا اشتمل على المنافع
العظيمة البالغة في العظم جداً ومنها تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش فإنه يلائم فإن العوض
يجب على الله تعالى لأنه مكنه وجعله مائلاً إلى إيلامه مع إمكان عدم الميل ولم يجعل له عقلاً يمنعه
الإيلام الحسن والإيلام القبيح وكان ذلك منه كالإغراء فيقبح منه أن لا يوصل مثله عوضاً وهذا إلا في

لا اجزاء اذا اتفق اصابة النار ما جرى او شهد بأنها احراق ورجل فقتل بسببها فإن العوض يجب على ما
لا على الله تعالى لأن العوض في النار فلان حمل الالم واجب في الحكم من حيث اجراء العادة والله
مع ذلك العادة وبما نافعه لضمان المتلف كانه اوصل الالم اليه فلهذا وجب على المتلف العوض دونه واما شهادة
الزور فلأن الشهود اوجبوا بشهادتهم على الامام ايصال الالم من جهة الشرع فصاروا كانهم فعلوه
قال ولا ينحصار واجب عليه تعالى وسمعا فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم دون عوض
في الحال يوازي ظلمه فإن كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله تعالى اعواضه على الاوقات او يتفضل
عليه بمثلها وان كان من اهل العقاب اسقط بها جزءاً من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف بأن يفرق
الناقص على الاوقات اقول اختلفت المعتزلة في ان الانتصاف للمظلوم من
الظالم هل هو واجب على الله تعالى عقلاً وسمعاً فذهب طائفة الى الاول واخرى الى الثاني والحق اختيار
المصنف انه واجب على الله عقلاً وسمعاً اما انه واجب عقلاً فلأنه لولا ينتصف تعالى منه لادى
الى اضاعة حق المظلوم لانه مكن الظالم وخلى بينه وبين الظلم مع انه قادر على منعه
فلو لم ينتصف منه لضاع حق المظلوم والثاني باطل لأن تضييع حق المظلوم
قبيح عقلاً واما انه واجب سمعاً فلورود القرآن بأن الله تعالى يقضي بين عباده بالحق و
اختلفوا هل يجوز له تمكين الظالم من الظلم دون عوض في الحال يوازي ظلمه اي يمكن من
الظلم من لا عوض له في الحال يوازي ظلمه فذهب ابو هاشم والكعبي الى انه يجوز ثم اختلفا فقال
الكعبي يجوز ان يخرج من الدنيا ولا عوض له يوازي ظلمه وقال ان الله تعالى يتفضل عليه بالعوض
المستحق عليه ويدفعه الى المظلوم وقال ابو هاشم لا يجوز ان يخرج من الدنيا ولا عوض له يوازي
ظلمه بل يجب تبقيته لأن الانتصاف واجب والتفضل ليس بواجب فلا يجوز تعليق الواجب بالجائز
وقال المرتضى ان التبقية تفضل ايضاً فلا يجوز تعليق الانتصاف بها فلهذا اوجب العوض
في الحال واختاره المصنف ولما اوجب العوض في الحال اراد ان يبين كيفية ايصال
العوض الى المستحق والمستحق للعوض اما ان يكون من اهل الجنة او من اهل النار فإن كان من
اهل الجنة فرق الله تعالى عوضه على الاوقات على وجه لا يتبين له انقطاعه فلا يتألم به او يتفضل الله
عليه بعد انقطاعه بمثله فلا يتألم بانقطاعه وان كان من اهل العقاب جعل الله تعالى عوضه جزءاً من
عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف قال ولا يجب دوامه لحسن الزائد بما يختار معه الالم وان
كان منقطعاً ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التأخير والآلام على القطع ممنوع مع انه





غير محل النزاع ولا يجب اشعار صاحبه بإيصاله عوضاً ولا يتعين المنافع ولا يصح اسقاطه والعوض
عليه تعالى يجب تزايده الى حد الرضا عند كل عاقل وعلينا يجب مساواته اقول اراد
ان يبين شيئاً من احكام العوض منها انه هل يجب دوامه اولا فذهب ابو علي الجبائي الى الاول و
اليه ابو هاشم في الثاني واختاره المصنف واحتج عليه بأن العوض انما يحسن الالم لاشتماله على
نفع زائد على الالم بحيث يختار معها المتألم الالم وهذا النفع الزائد لا يستدعي ان يكون
دائماً لانه يجوز ان يحصل النفع الزائد وان كان منقطعاً فلا يجب دوامه وقال ابو علي ان
العوض لو انقطع لوجب ان يوصل اليه عاجلاً لان الالم من وجوب الايصال في الدنيا هو
الدوام مع انقطاع الحياة المانع من دوامه وقد اشار الجواب بأنا لا نسلم ان المانع هو
الدوام مع انقطاع الحياة المانع من دوامه بل لاجل حصوله في الدنيا لاحتمال ان يكون
التأخير مصلحة غير ظاهرة لنا فالمانع هو احتمال تلك المصلحة الخفية وقال انه لو انقطع العوض لا
دوامه بأن الملازمة انه لو انقطع العوض حصل الم بانقطاعه فيستحق المتألم عوضاً فيجب ان
يوصله فإن لم ينقطع لزم دوامه وان انقطع تسلسل فيستحق عوض المتألم وهلم جرا فلو انقطع
لزم دوامه وما يؤدي وجوده الى عدمه يكون محالاً فالانقطاع محال واجاب بانا لا نم
انه يتألم بسبب القطع فإنه يجوز ان ينقطع من غير ان يشعر بانقطاعه فلا يتألم به مع ان ذلك غير محل
النزاع فإن النزاع في العوض المستحق على الدوام لا في الالم اللاحق الحاصل بالانقطاع
لعوض آخر وهكذا ابداً ومنها انه لا يجب اشعار صاحب العوض بأن المستحق للعوض
بإيصال العوض اليه من حيث هو عوض بخلاف الثواب فإنه يجب ان يقارن التعظيم والتبجيل
المعظم الا بأن يشعر بأنه ثواب له واما العوض فإنه نفع زائد بلا تعظيم وقد يعتد به او لا يعلم
ذلك ومنها انه لا يتعين منافع حتى يكون عوضاً بل يجب ان يوصل كلما حصل شيء عوضاً
بخلاف الثواب فإنه لابد وان يكون من جنس ما الف المكلف ومنها انه لا يصح اسقاط العوض
لان من وجب عليه العوض في الدنيا او في الآخرة سواء كان العوض عليه تعالى او علينا
وبهذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو الحسن الى انه يصح اسقاطه ان كان علينا واستحل
ومنها الظالم من المظلوم وجعله المظلوم في حل بخلاف العوض عليه فإن اسقاطه عبث لعدم انتفاعه
ان العوض اذا كان على الله تعالى يجب ان يكون زائداً على الالم زيادة تنتهي الى حد الرضا عند
كل عاقل به وان كان العوض علينا يجب ان يكون مساوياً لما فعل من الالم لان الزائد على



ما يستحق عليه والضمان يكون ظلماً قال واجل الحيوان الوقت الذي علم الله تعالى
بطلان حيوته فيه والمقتول يجوز فيه الامران ولا يجوز ان يكون الاجل لطفاً للغير
لا للمكلف اقول لما كان الاجل قد يكون من الالطاف والمصالح عقب بحث
الالطاف والمصالح بحث الاجل واجل كل شيء هو وقت حياته ووقت كل شيء ما قدر
من معلوم متجدد ليمكن ذلك الشيء سواء كان ذلك المعلوم المتجدد موجوداً كما يقال
ادري زيد عند طلوع الشمس او عدماً كما يقال تحرك الجوهر عند عدم سواده او نسبته فإن قيل
ولنسألني امكن ان يكون ذلك الشيء وقتاً له كما يقال ادري زيد عند طلوع الشمس يقال
طلع الشمس عند قدوم زيد فأجل الحيوان هو الوقت الذي علم الله تعالى فيه بطلان حيوته وذلك
الحيوان والمقتول يجوز فيه الامران اي الموت والحيوة ويجوز ان يكون اجل
الانسان لطفاً لغيره من المكلفين ولا يجوز ان يكون لطفاً للمكلف نفسه لان الاجل يسقط التكليف
والمكلف وعند انقطاع التكليف لا يكون اللطف متحققاً بالنسبة الى ما مضى من التكليف
قال والرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه منه والسعي في تحصيله قد
يجب ويستحب وقد يباح وقد يحرم اقول الرزق عند الاشاعرة هو ما
انتفع به حي سواء كان بالتغذي او بغيره مباحاً او محرماً مملوكاً او غير مملوك وذهب
بعضهم الى ان الرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه فلطعام البهيمة قبل ان يستهلكه بالمضغ
والبلع لا يكون رزقاً لها لأن للمالك منعها منه ولا اوجب رزقها عليه وما استهلكه الغاصب
من الطعام المغصوب بالاكل لا يكون رزقاً لأن الله تعالى منعه من الانتفاع به وامره بمنعه و
بلغه لأنه فإنه محرم عليه واتفقت الرازق عندنا لا شاعح هو الله تعالى اذ الرزق مخلوق و
الخالق هو الله تعالى ولا يجب عليه ان يرزق احد العالم على انه يجب عليه شيء بل ان يرزق
فبفضله وان منع فبعدله وعند المعتزلة ان الحرام لا يكون رزقاً والله تعالى ما كان حلالاً
مباحاً فاتى العبد منه بنصيب ونصب فالعبد هو الرزاق لنفسه والله كيس رازق له ذلك
الرزق وكما اتاه منه بعد فعله فهو من الله تعالى والرازق له ذلك الورق هو الله تعالى والسعي في
تحصيل الرزق لا يكون من الجوامع اذا الحسن فيه من كتاب المنهاج بل قد يجب عند الحاجة و
قد يستحب اذا طلب التوسع على اهله وعياله وقد يباح وقد يحرم اذا ادى الى الاكتساب منهي
او منع من الواجب قال والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء وهو رخص





وغلاء ولابد من اعتبار العادة واتحاد الوقت والمكان ويستند الى الله تعالى والى الناس ولا يصلح قد
يحث لوجود الداعي وانتفاء الصارف اقول السعر عبارة عن تقدير العوض
الذي يباع به الشيء والانحطاط منه رخص وارتفاعه غلاء ولابد من اعتبار العادات واتحاد الوقت
والمكان في الرخص والغلاء اي انحطاط العوض انما يكون رخصاً اذا كان الانحطاط عما
جرت العادات بكونه عوضاً في ذلك الوقت والمكان وكذا الارتفاع انما يكون غلاء اذا
كان الارتفاع على ما جرت العادات بكونه عوضاً في ذلك الوقت وذلك المكان فلا يقال
انه رخص او اتفق عوضه في الشتاء عند هبوطه في الجبال لانه ليس مكان بيعه ووقته والرخص
والغلاء قد يستندان الى الله تعالى بأن يقلل جنس المتاع المعين ويكثر رغبة الناس اليه فيحصل الغلاء
لوجه مصلحة المكلفين وقد يكثر جنس ذلك المتاع ويقلل رغبة الناس اليه تفضلاً منه او لمصلحة دينه
فيحصل الرخص وقد يستندان الى الناس بأن يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلعة بثمن غال
ظلماً منه او باحتكار الناس او بغير ذلك من الاسباب المستندة الينا فيحصل الغلاء والرخص بخلاف
ذلك ولا يصلح قد يجب على الله تعالى في حال دون حال وذلك اذا كان ذلك القدر مصلحة وكان
الزائد عليه مفسدة وجب عليه تعالى ان يعطيه ذلك القدر لوجود الداعي وانتفاء الصارف وبعده
المصالح منوعة على ان افعال العباد مصلحة صادرة منهم مفسدة وان الله تعالى لا يفعل القبيح
وان يفعله عوضاً وضعفه لا يخفى على المتأمل فلذلك لم يتعرض المصنف لما ورد عليها
قال المقصد الرابع في النبوة والبعثة حسنة لاشتمالها على فوائد كمعاضدة
العقل فيما يدل عليه واستفادة الحكم فيما لا يدل واز الة الخوف واستفادة الحسن والقبح والنافع
والضار وحفظ النوع الانساني وتكميل اشخاصه بحسب استعداداتهم المختلفة وتعليمهم الصنائع
الخفية والاخلاق والسياسات والاخبار بالثواب والعقاب فيحصل اللطف للمكلف
اقول لما فرغ من المقصد الثالث شرع في المقصد الرابع التي لعبه مأخوذ من النبوة و هي
الارتفاع ومنه يقال تنبأ فلان اذا ارتفع وعلا وقيل النبي هو الطريق ومنه قال الرسل
عن الله تعالى انبياء لكونهم طرق الهداية اليه وقيل انه مأخوذ من الانباء وهو الاخبار وكذلك
يقال لرسول الله نبي لانباءه عن الله واما في الاصطلاح فذهب الحكماء الى ان النبي هو كل
من كان مختصاً بخواص ثلاث الاولى ان يكون مطلعاً على الغائبات لصفاء جوهر نفسه و
شدة اتصالها بالمبادي العالية من غير سابقة كسب وتعلم والثانية كونه بحيث تطيعه الهيولى

انتج

العصبه بالغايه المصور المعاد وقد الى بدل الثالثه ان يكون من سما بعده ملكه الله على عاصبه محمله
وسمع كقابل الصبح مالوجي وقد اورد على هذا بما بهم ان اراد وا بالاطلاع لا طلاع على جميع
العاسات فهو ليس بشرط في ان يكون الشخص بينا بالاسعاف وان اراد وا به الاطلاع على
بعضها فلا يكون وكل خاصه للنبي او ما مر احد لا وبحمد ان يطلع على بعض العاسات من
دون سائر بعلم وبعلم والله القوس السريه كلها معده بالنوع فلا يخلف الصفاء و
الكدر فما عد البعض حارا ان يكون البعض الحر فلا يكون له اطلاع خاصه للسبي والله لا اطلاع
على العسات قد يكون لبعض الارضي فلا يكون خاصه للسبي والله ما جعلوه خاصه بانه
لا يكون مخصصه بالسبي لانهم معترفون انه بان ماده العباس مطبعه لغير السبي مرة والسادة و
انه ما تعاون خاصه بانه غير مسجيه عند هم لانهم مكرون للملكه والا بيتون عراها حوا المجاده
العالمه وعلى عرمانه عند عرو سنه بعده لا نراد ات نظر انا لاول فلا نهم اراد وا بالاطلاع
لا طلاع على البعض لم يخرج العالم به مرغبه سائر بعلم وبعلم لا يكل ان مسل عند البعض لا
يكون لغير السبي واما قولهم القوس السريه المجده مع النوع فمعنى ان سب تعمل ما سب لبعض
مع وا وجوز ان يكون التعاون والحاصل اذا سعدا دات محله على خاصله بحسب ام وجه محلمه و
اما قولهم كا طلاع على العب بالسب ام عارض لبدنه وصدره او عرج وان سلم انه لا
يكون خاصه مطلقه لكن لا ساغي ان يكون خاصه اضافه ويكون مجموع بعده لا مجموع الملاء
خاصه مطلقه للسبي على الاطلاق دلا رد عليه سبي واما الجواب عن الاراد ات على الخاصه
المائله والمال ظاهر ودعوى الاساءه الى ان السنوه موجبه فرالسبع وبعده منه على عنده
وهو قول النوع بن اصطفاه وعرضاك ازسلناك بالعساك قبل عبا الحاسعوا في البعده حسنه
او لا دعوى اهل الملل الحكما سلم انها حسنه ومنعه الراجح والدليل على انها حسنه
اسما الهم عند الموارد وحلوها على المناسب وكل ما هو كذلك كان حسنا وموجوا البعد ان بعاصد
السبع العمل وتوكيد فما دليل على العمل بالاستدلال وارتفاع العالم بالاستدلال صانع حكيم واحد
لسقط عدد المكلف بالكلية والى بعده الاسا ربوضوح لبطلا يكون للناس على الله حجه بعد الرسل
ومنها ان نسلم وجوب المعرفه بالادلة على العمل بالاستدلال مسل الصفات التي لا ندل عليها
العمل بالاستدلال بل موقف على السبع كالسبع والصره والكلام وبسار السعادات ومنها انه ربما
الخوف الحاصل للمكلف فان المكلف خاف نسب الاستعمال بالظاهر انه ربما فان المكلف لم

السعل



استعمل بالطاعه كان مصرفا في مكل المعرفه انه فيكون خلاف المصرف فلو استعمل
بالطاعه عدت على ركبها فيتنى على الخوف فالمعرفه دون الخوف المحقق على السوء بين ومنها
انه سمعه الحس والسبع فما الاستعمال العقل بعرفه حسنه او قبحه فان النظر الى العجز الحره السوء
والى الخاره الحسان قبح عد العمل قبح السبع بالعكس ضعف امثال هذه نسب المعه ومنها ان
سمعه الصباغ والصابرين لا غايه ولا دونه الى لا تبني الخبره بمعرفتها لا تعد لا دوا ولا زما
ن
وح وكل قصد خطر فالمعه نعوف طبعا وعادتها وغيرها غير نعب ولا خطر ومنها خلط البوع
لا ساغي فان لا سان مدني بالطبع يحتاج الى التعاون فلا بد من سرع بعرض ساغي ويحقق
لان يكون مطاعا كما ذكرنا في حس التكليف على ظاهر بوجه حتى لا الاسلام ومنها تكميل
الحاجي نوع لا سان فان السعداء ذات الحاجي بوع لا سان بوع المعارف ولا حلاق
مساوية والكامل ما در فلا بد نوعه لا سعداء لا تكميل كل شخص وشخص لما كانه الممكن لتركيبه
ومنها تعليم الحاجي لا سان الصنايع فانهم محاجون الى الصنايع والا نهاى تحصل المكن
والمطعم والملبس وكلنوع الحرا حاضر عظم فلا بد نوعه الا سعداء على السلام لتعليمهم ومنها
تعليمهم لا حلاق والسياسات فان معاشهم موقف على لا حلاق والسياسات وتحصيل
لا حلاق والسياسات توقف على معرفتها وهي غير فيه فلا بد نوعه لتعليمهم لا حلاق و
السياسات ومنها الاخبار بالنواب على الطاعه والعقاب على المعصه لم يجز وا
على المعاصي وغيبه الى الطاعات فان الاخبار بها موقف على المعه او العمل غير
مستعمل نوعه فيها فنعه لا سعداء لقطع مواد نوع بالمسبه لا شاك فنحن المعه قال
وسبهه الراجح ما قله ما تعدى اول سبهه الراجح ان نعه لا سعداء انما
لاجل ما توافي العمل ولا حاجه فيه الى وما خالف العمل وما خالفه فهو مسول فلا فايده
في نعهم وهذه السبهه ما قله ما تعدم وانما توافي العمل فسان ما استقل العمل بادراكه
وما لا استقل بادراكه والحاجه اليه سمع القسم قال وهي واجبه لا سعداء ايها
على اللطف في الكالف العقليه اول خلوف ان المعه واجبه ابو الهذيل قد جعف
المعه لسلا كا ول واجب الخلق المضر وذهب ثمامه الى انها واجبه المضر على الجاري
عنده بان المعه تسمى على اللطف في الكالف العقليه فان كا سان او كان واقعا على
الكالف نحب السبع كان اقرب وفعل الواجبات العقليه وترك المهنات العقليه وهذا



مدري والوقوف على الكالف نحب السبع موقوف على المعه فكون المعه مسدا على اللطف واللطف
واجب على الله سبحانه وتعالى فما هو موقوف على واجب واجب فالمعه واجبه قال
وامواجبها وهو انه لا يجب على الله سبحانه شيء اصلا قال ونحب العصمه ونحب في
السبي لتحصل النوع فتحصل الغرض واجتنب مانعه وصدها ولا سكار علته اول
العصمه عند لا سماء هي الدرجه على الطاعه او عدم الدرجه على المعصه وعند المعتزله هي لطف
لا تكون لنوع داع الى ترك الطاعه او ارتكاب المعصيه مع قدرته على فعل وعند الحكما هي
ملكه لا تصدر عن صاحبها معها المعاصي والعقب لانه على كون لا سانا، متصفوه من الكفر الا
الفضله والخوارج فانهم اعتبروا اهل حول المعصيه على الاسماء وان المعصه كفر والناس في
جعلوا نه كفر للاسماء ان ظاهر والكفر على سبل التقيه ومنهم من لا يكفر الكفر ولا الهاها بل كفر
كفر النعمه او غيرها ومنهم من لا يكفر الكبار على الكل احتلفوا فذهب بعضهم الى انه لا يكفر على
كل ما ورد على المعصيه جهلا او سهوا كما ذكره بل يكفر منهم صدورها على سبل السهو والنسيان
او تركا كما ول او اسماء النبي بالمباح واتفاق اهل السنه انه لا يكفر على فعل لكفر واختلفت
الكبار هل الصغيره لا تخرج وذهب السيد الى انه لا يكفر المعصيه على الاسماء سواء كانت
صغيره او كبيره فعل المعه ما عمدا او سهوا واختار المصنف والجبائي عليه ما نا يكفر
المعصيه عن المعاصي مطلقا سواء الى تحصل النوع ما فوالها وافعالها تحصل الغرض من
المعه وهو مساعه المعوب الهي لسع اوامره ونواهيه وما نه لصدور على السبي معصيه لا يجب
مساعه فيها لانه نبي يجب مساعة السبي فما تصدر عنه يجب ضد مساعه فيها وهو مخالفه
فيها لانه معصيه والمعصيه لا يجب مساعتها فلا المساعه وضدها وهو نعا ما نه لو صدر عنه ضد يجب
لا سكار علته لان النهي عن المنكر واجب والانكار على السبي يوجب اذاءه وايذاء النبي منهي
عنه حرام موجب للعقاب لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا و
لا خره واعد لهم عذابا مهينا لان المانع فعل المعه غير واجبه مطلقا وعند المعه القوم بالسبه
الى الخصائص والمباحات والمندوبات عنه واجبه فلكف بالسبه سائر ما صدر عنهم سهوا والمواخذه
ان لا سكار على ما صدر عنهم سهوا غير جايز والى ان يجب فعل المعه صدورا المعاصي عنهم كبيره او صغيره
سهوا وعمدا لكن لا على سبل المدح بل على فعل يقصه موسى عليه الى والنبوة بوسف و
اما بعد المعه فيجب ان تصدر عنهم الصغاير الى لا تدل على خسه النفس سهوا فعلى وجوا الى

السعاد

دعواه قال وقصته قرئ وعرفا تعطى حوله ظهوره على الصالحين والا لم يجز وجه على
لا عجاز ولا التعذر والاعدم الغير ولا ابطال دلالته ولا العموم اقول اراد ان
مرسلته حوله ظهوره الكرامات على الصالحين والحق حوله وهو الجاز عند المصنف والصحيح
عليه بقصته مرئ فانها بعد ظهوره الكرامات عليها فيلحقه ولا يلزم الجواز اسناد الى احد به
السيد لا الاب الثاني فحين مراكوار تعذر لكسد لال الاول انه لو جاز ظهوره الكرامات
على غير الانبياء لجاز ظهوره بما عليه بالطريق الاولى فكذبه وهو عباد يجز عجزه المعجوه عن
كونها معجوه صريحة كون كذبها ما نعة عن ان تكون حارقة للعادة تعذر راكوات
رسالاتهم حوزهما عن حد لا عجاز فان ظهوره بما على لا انبياء ولا جليلها لا بعض ان
منكر يحب كون عاده تعذر لكسد لال الثاني انه لو جاز ظهوره الكرامات على
غير الانبياء لم يبق للمعجز عن كانبياء والتالي بط لانتفاء اللازم فلان المسدد عن لو جوب
طاعته كانبياء ظهوره المعجوه عليه فاذا سارك فيها ولا عجاز طاعته في جواز ظهوره المعجوه
عليه لكان موقعه متعذرا في سلك عن طاعتهم والعذر عنها تعذر راكوات رسالاتهم
انه لو جاز ظهوره طاعته في حق كانبياء وكل لهان موقعه فانه لا كانت سارك في
الوجوه على لا ناء كونه لا توجب مسارك الصالحين في حق على لا ناء تعذر
لكسد لال الثالث ان لا يبقى انا عرفهم انا هو بسبب ظهوره المعجوه عليهم اذ موقعه سارك في
سن كانسانية ولوازمها ولكنه لا ظهوره المعجوه عليهم لما عرفوا عن عرفهم فاذا ظهوره المعجوه على
عرفهم لم يعد تعذر راكوات ان امتناع النبي يحصل بانتفاء ان دعوى النبوة
بالظهور دون عرفه وابقة لا تم انهم لو سارك وا عرفهم ظهوره المعجوه سارك في
جميع لا موجبي ملم يعد تعذر لكسد لال الرابع انه لو جاز ظهوره المعجزه
على عرفاء لبطلت دلالتها على صدق النبي والتالي بط انتفاء اللازم فلان ظهوره
المعجوه على عرفه ساق اخصاصه بها فلا يظهر الدال بن مدعي النبوة وعرفه المعجوه
تعذر راكوات ان اقتران المعجوه بالدعوى مخصص بالنبي دون عرفه فاذا ظهوره
على شخص مقترنا بالدعوى علم انه صادق وان لم يعلم ان الدعوى لم يحكم بنبوته فان المعجوه
لا يدل على النبوة ابتداء بل يدل على صدق المدعي تعذر لكسد لال الخامس
انه لو جاز ظهوره المعجوه على عرفي لجاز ظهوره على كل صادق فلم يعلم ظهوره





المعجوه تعذر راكوات الدالة انه لو جاز ظهوره على صادق على عرفي جاز ظهوره على كل
صادق عرفه فانه جوز ان يكون حوار الظهوره مخصوصا بعض الصادقين دون عرفاء الصالحين
قال وبعوارضه على النبوة بعطى لا رفاض اقول احتلوا في ان ظهوره المعجوه
على سبيل الارفاض فمنع الكرامات على عرفا انبياء مع مرذكل لا طاعته مهم واتفاق الدين
جوزوا الكرامات على عرفي جوزوا المعجوه على سبيل الارفاض واحتاج المصنف واحتج على
ظهوره المعجوه على الرسول عم قبل نبوته بقبل انكسار انوان كسرى وانطفاء نار فارس وقصة
اصحاب الفيل وسلم لا جاز على قال وقصة مسيلمة وعنوس وارهيم دليل
على العكس اقول احتلوا في انه هل يجوز ظهوره المعجوه على يد الكاذب فمنعه الاكثرون
فرد عواهم اظهارا لكذبه فالذين منعوا ظهوره الكرامات على غير الانبياء منعوا وجود ذلك والذين
جوزوا ظهوره الكرامات على غير النبي جوزوا ذلك واحتاج المصنف واحتج على مالو وضع
فان الوضع دليل الجواز وما وقع ما سئل عن مسئلة الكذاب انه لا ادعى النبوة فعمل
ان الرسول قد دعا لا عجاز فاريد نصره انه قد عاصيلمة لا عوز قد هب عنه الصحيح وكا
على ان دعوى ما هذب موسى قد لى انسان ظ بعارف الجوبيا فانه دعوى انا الله
نمرسل على احد الطوايف فاسمع بحدوده فشهر المزج فاغرقوا جميعا وكا على ان ارفرعون
قد لما حصل انه النار بردا وسلاما قال عنة انا احمل النار على نبي رد وا سلاما على فانه
النار فاحرقت بلجنة قال ودليل الوجوب بعطى العوصة وقاعة الرسعة
اقول احتلوا في انه هل يجب العوسج كل وقت بحيث لا يخلو خلو زمان من
المعجزة بعض معالب لا سناعة لا يجب العوسج كل زمان سنا على بعض الحس والسمع العليس
وقالت لا عامة يجب العوسج كل زمان واحتاج المصنف واحتج على ان الدليل الدال
على وجوب العوسج بعطى عوصة الوجوب في كل وقت لان الحث على الطاعة والنهي عن
المعاصي لا يحصل لا بالمعجزة فكون بلطفا فيكون واجبا سمع جميع لا وقات واحتلوا في انه
هل يجب العوسج على المعجوب فذهب ابو سحاق واسناعة الى انه يجب بعجزه المنبي لسائر ما في العقول
وقالت ان يكون لا سرعة وذهب ابو هاشم واصحابه الى انه لا يجوز ان يجب لا سرعة
لان العقل كاف في العلم بالمعجزات فلو لم يكن للنبي سرعة بل ان يكون معجزا لجاز
المصنف انه يجوز ان يكون المعجزة قد استعملت على يد من لم يكن العلم بنبوته وهو



اتاهم على ما في العقول مصلحة له فلا يكون المعجزة عبثا قال وظهور معجزة القرآن
وغيره مع اقتران دعوته سنا محمد صلى الله عليه وآله يدل على نبوته والدعوى مع كاسناع و
سوء الدوافع على يدل على لا عجاز والمعول في هذا الجواب بعضده اقول
لما فرغ من الكلام في السنة شرع في اثبات نبوته سنا محمد صلى الله عليه وآله فقول محمد رسول
الله حقا فالمهود والنصارى والمجوس وبعض الدهرية انكروا نبوته والوثنية قرانه على السلام ادعى النبوة
واقترن دعواه ظهور المعجزة وكل من كان كذلك كان صادقا فيما ادعى النبوة للمقدمة الاولى
بادعائه النبوة ظهور المعجزة لانه اقترن بادعائه ظهور معجزة القرآن وغيره اقترانا يفيد العلم بالمدعوى
فكالمدعوى واقترانا يفيد ظن بالمدعوى بقصان العرب وطباعهم لولا توان كثير من
مهارتها بحيث عدها فاحوا سورة مثله وقاطع بعجزهم جميعا ولو سلم توافر الدواعي
مثله وامتناع عادتهم بمعارضته مع توفر الدواعي على معارضته اظهارا لفضلهم فانه يفيد العلم
والزاما لعلة الباقية فاما على مع توفر الدواعي تدل على لا عجاز واما انه اتى بالقرآن
مع الحواب فلانه نقل عنه معجزات كثيرة كنبوع الماء من بين اصابعه وانشاق القمر وكلام
الشاة ومكالمات الحيوانات العجم وكل واحد منها وان لم يتواتر بخصوصه لكن القدر
المشترك بينها يكون متواترا فيكون المعول بعضه متواترا قال واما عجاز القرآن
فصل لفصاحته وفصل لاسلوبه وفصاحته وفصل للصرفة والكل محتمل اقول
احتلوا في اعجاز القرآن فذهب طائفة الى انه عجز عن فصاحته فانه بلغ في الفصاحة مبلغا
حدع اللغاء والفصحاء عن ان يأتوا بكلام ما يبلغ فصاحته الى حد فصاحة القرآن وفصل
انه عجز عن اسلوبه وفصاحته بعاقاته اسلوب خاص فصنع عن الفصحاء واللغاء عن مثل هذا
الاسلوب مع انه لم يكن فصيحا وفصل انه عجز لصرف قصول الفصحاء القادرين على المعارضة
عن ارادة المعارضة وكل واحد من هذه الوجوه كاف في الاعجاز قال والسمع دال على المعجز
حتى حوز على يوح بعض ما اهل لمن بعده وانه حتى الحسان بعد ما وجه وهي الجمع
بين الاحسن وعدم ذلك وما لا عجاز اقول اراد ان يستدل على رسول المهود
حتى قالوا السنة موسى موثوقة لان المسموع ان كان متصلا بمحمد
كان لا مرة فصحا وان لم يكن متصلا بمحمد كان رفعه فيما قيل ان السمع نقلا واحدا
بطل السمع بل ان يكون بسبب نبوة موسى موثوقة بتعذر بسبب على قول المعجزة ان لا عجاز





مانعة للصالح فان لا عجاز اذا كان مانعة للصالح والصالح يخلف ما خلاف لا يجاز فيما
ولا وجاب فان الخلف جوز ان يكون قد صلح بالسنة لكن بعض ولم يخلف جوز بسبب
لا وجاب وقد اكد جواز السمع بوقوعه عند المهود فانه جاز نسخ السورة ان الله يمنع حسن
على يوح بعض ما اهل لمن بعده فيلزم فانه خلق في السورة ان السمع فال لا تذبح وحتى اهل
الكتاب كلها ما ثبت على وجه لا رض وقد جوز على يوح بعض الحكم الكتاب فانه قد اجمعت
الحسان على السورة على لا ساسا والمجاوس عن يوح سمع انه قد اباح ما حرمه على يوح وانه
اباح لحم لا سن لا حسن على يوح وحرمه على موسى وعن ذلك من لا حكم والى كانت محمد صلى
موسى لم يعلم سمع على سورة موسى قال وجوهم عن موسى بالسند ضعيف وهو
سلمه لا نه لم على لا واد قطعا اقول ذهب جماعة من المهود الى جواز السمع عقلا
لكن معلوم كسورة موسى على الله على سائر على مارى على السلام انه قال مسكوا بالسبت ابدا
وقد ابطل السند على لا دوات سورة دانا حات الحكم تختلف قد
قيل انه احتلوا في الاوامر في على سورة بسلسلة اي على لا عجاز على بعد السمع عن
المهود لا نه لا على لا عجاز على سورة قطعا لا نه لم يعلم سوا رجم زمان عصمه فانه
اسناصلهم وافناجم بخت لم يبق منهم عدد سوار قال والسمع دال على على
سوء على الله اي وهو اصل من الملكة من الملكة وكذا عرفه وكا سناد لوجود المصاد للمعوة
المعلة وهو عرفه على كا سناد عليها اقول الدليل على السمع دال على سوء
اي على انه على اليه معجوب الى جنس الناس مثل فواتح سوء ومقاطعها سكاكا قد
للناس ومثل قوله عز عنت سكاكا سوء وكا جزء واختلفوا في ان كا سناد اصل من
الملكة او لا واختار المصنف ان كا سناد اصل والله اسار نوله وهو اي محمد على اليه
اصل من الملكة وكذا عرفه واجمع على ان كا سناد وجد فهو القوي المضاي للقوى
المعلة الصارفة عن الكلات الجمعة المعارف الالهية مثل قوة السهوة والغضب والموانع
الداخلة والخارجة مثل الحماقة والوجع ونحو هما فان اكثر احكام هذه القوى تضاد حكم
القوة المعلة وما يعينها والنبي للملكة سي من قبل فكون طاعتهم اسنى من مخالفة الملكة لا يمع
خاصة ان قد علل القوى والاعراض عن معصيتها واما الكاذب طاعتهم اسنى كا سب
اصل لقوله عز اصل لا عمال اجزاء فكما ان الاصل قال المصنف لا عامة

الامام لطف فيجب بنصبه على الله تعالى تحصيلا للغرض والمفسدة معلومة له سبحانه واحضار
اللطف فيه معلوم للعقلاء ووجوده لطف وتصرف لطف الوجود وعدمه مما قال
فارغ من المقصد ثم شرع في المقصد الاول الذي هو شرع الامامة فالامامة عبارة عن خلافة
شخص من الاشخاص للرسول عليه السلام في امامة قوانين الشريعة وحفظ صورتها على وجه
يجب اتباعه على كافة الامة واحترز بقوله في امور الشريعة عن الخلافة في امور الدنيا
على تقدير الوجوب فانها واجبة عقلا لا سمعا وعلى المقدورين هل هو واجب على الله
تعالى او على الناس فذهب السيد والباشمية الى انه واجب على الناس سمعا وذهب
ابو الحسين البصري والبغداديون من المعتزلة الى انه واجب على الناس عقلا وذهب
بعض المعتزلة الى انه واجب على الله سبحانه وذهب الامامية الى انه واجب على الله
عقلا واختاره المصنف وذهب الخوارج الى انه غير واجب عقلا مطلقا وذهب ابو بكر
الاصم الى انه لا يجب مع الامن لعدم الحاجة اليه وانما يجب عند الخوف وظهور
الفتن وذهب البلخي والباشمية الى عكس ذلك اي انما يجب عند العدل وكان
ابو هاشم اقرب الى اظهار شعار الاسلام لانه عند ظهور الفتن فانه ربما كان نصبه
سببا لزيادة الفتن لاستيلاء كل فئة على الامام لطلب نصب شخص على الله
مع اعتقاده ان لطف فلانه مقرب الى الطاعة ومبعد عن المعصية وقد يكون لان الغلبة يجعلون
بالصورة انه اذا كان لهم رئيس تفيء عن الغالب والمتهارش ويرجع على المتغلب
ويحتمي على الطاغين كانوا الى الصلاح اقرب وعن الفساد ابعد واعتذر ان اللطف
واجب على الله تعالى فعلا بعد وقوعه بظن او لامر ان اللطف واجب على الله تعالى
ابتداء وجوب سائر ما يتعلق به قدرته والمفسدة معلومة له سبحانه واستدل على الوجوب
بوجهين الاول ان الامامة لطف لما لا يخفى من وجوب نصب الله تعالى امام العالم
اسماء المفسدة اذ ظل اسماء المفاسد عن كل شخص وجوب نصب الله تعالى امام العالم
اسماء المفسدة عن كل شخص على الوجوب على الله تعالى فيجب ان يكون
نصب الامام مصلحا للمفسدة لا معلوما فلا يكون النصب واجبا على الله تعالى
الوجوب ان اسماء المفاسد على الله تعالى معلوم لان المفاسد محصورة معلومة له سبحانه لان الاحاطة
على المفاسد واجب عقلا واما على الوجه المكلف بها المعلوم فيجب
لما سبق عن نصب الامام فيكون اللطف حاصلا عن سبب المفاسد فيكون واجبا

على



على الله تعالى والدليل ان قوله لانا ان جميع المفاسد معلومة لما قبله لان الاحاطة
عليها واجب عقلا فلما انها تحيط علما بالاحاطة على المفاسد الى الغير فما ذاما
المفاسد الى الغير فيها فلا يحيط علما بالاحاطة عليها فهو واجب الاحاطة فهو معلوم
الشارح لما اجاب وحمل معتبر قوله ان الامام انما يجب نصبه اذا لم يحط
اللطف فيه وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون هناك لطف لغير مناط نصب الامام
فلا يتعين نصب الامام لتحصيل اللطف بقوله والجواب ان الحصار اللطف على
الوجه الذي ذكرناه مع نصب الامام معلوم للعقلاء فهو واجب وجوده لطف وتصرفه
لطف الوجود وعدمه مما اصر الشارح الى جواب وحمل معتبر قوله ان الامام
انما يكون لطفا اذا كان منصبا بالالهام والهيمنة والتأثير لا يقولون به بقوله
الجواب ان وجود الامام مع عدم اللطف لانه يحفظ الشرائع ويحمي سائر على الباطل و
البعضان وتصرفه لطف الوجود وعدم اللطف الكامل مما لا مرية فيه والامام قال
اللطف انما يتم بمساعدته والقدرة له وحصول اوامره واعوانه فوله فاذا فرع على هذا
كان عدم اللطف الكامل منا قال واجماع التي توجب عصمته
لانه حافظ للشرع والوجوب لا يتكرر عليه لو اوجد على المعصوم فيصادف ام الطاعة
ووجوب الغرض وجوب نصبه والاحتفاظ درجة عن اصل الغرض اقول
اختلفوا في عصمة الامام فذهب الامامية وكثير غيرهم الى وجوبها والباقون بخلافه
واحتجوا لهم الاول واجب عليه بوجوه ١ انه لو لم يجب عصمة الامام لاحتاج الى التنبيه و
والتالي بط بيان الملازمة ان المسدد في الجملة لو وجب نصب الامام حوالة الخطأ على الناس
فلو كان هذا المسدد في بعض الاشياء حتى الامام وجب ان يكون له امام اخر فاما ان
ينتهي الى امام لا يحتاج عليه الخطأ وهو المطلوب او يتسلسل ب ان الامام حافظ للشرع
وكل من كان حافظا للشرع وجب ان يكون معصوما اما الصغرى فلان الشرع لا
يدله وحافظ وحافظه لا يكون كذابا ولا فاسقا لان الكذب والفسق مستلزمان على
تقدير ان لا يكون المعصوم فيهم فجميعهم يجوز عليهم الخطأ والالتباس للطلان الاول
وعلى تقدير السلب فليس بحافظ للشرع ولا الذات لانه كما صلة لانه لو وجب الحكم بها لما وجب



بعد الاستدلال على الامام واما الكبرى فلانه لو جاز عليه الخطأ في بعض الوجوه والعامل
ان يقول لانا نجوز انه لو جاز الخطأ عليه لكل واحد من اهل الاجماع جاز عليه الجميع
كذلك او نجوز ان يكون اجماعهم دليلا لعدم جوازه الخطأ عليه وكل واحد من هذين
فيلزم عليه الدور في حق امتي الخطأ والنسيان وفيه نظر لانا نجيب امتي على الصلاة
والله تعالى لا نجوز ان يكون شروع الحافظ مجموع الكتاب والسنة والاجماع والقياس
والرأي كما صلة ح انه لو وجب عليه الخطأ لوجب كل واحد من كل واحد من اهل الطاعة
والبيان معين لوجوب الرجوع اطيع الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم الرابع لو وجب منه
العصمة اي بعض الوجوه وبعض العصمة لكان والتالي باطل اما الملازمة ان الوجوه
وبعض اسئال اوامره والاحكام لا يجوز عليه الخطأ فيها بمعنى انه لو اخطأ فيها لوجب
على كل احد من امته متابعته فيها لان الله تعالى امر بطاعة كل من امر بطاعته
وكل من امر بطاعته فانه لا يأمر بالخطأ لقبحه عقلا وسمعا لقوله تعالى ان الله لا يأمر
بالفحشاء وامور الامامة فانها ان تجعل فيها الامام اخطأ فيها فاما ان تجعل احد حادثين الآخر او
لا احدا ولا الآخر والثاني باطل والا لكان الامام حلو الامام على الامام فلا يتم
الكلام ثم وانما كان باطلا بعد المعصوم فيما يأمر به بالاحق قال
والعصمة بعضي النص وسيرته على السلام اقول اعلم ان المسلمين على ان
ما نصب له الامامة لا يجوز عن النقيض واختار الامامية والدعوة الى الله تعالى في
هو مراد اهل الامامة مع اتفاقهم على انه لو وجد التنصيص من الرسول على السلام على
شخص او على الامام ثبت كون المنصوص عليه اماما بما اجمعوا واختلفوا فذهب
الامامية الى ان طريق السمع في ذلك التنصيص من الرسول تواتر او آحاد
واختار المفيد وذهب الاشاعرة والمعتزلة وجمع اهل السنة والجماعة الى ان
اختيار الامامة طريق الى اثبات الامامة وذهب البلخي ومن تبعه الى ان الامامة
تثبت بالاختيار وهي الحق ان شاء الله تعالى وهو الحق وكان
غالبا فاضلا فهو اولى وقد اجمع اهل السنة والمعتزلة والامامية على
ابطال هذا القول غير الجبائي واختلفوا هل يجب على الامام ان يعين العصمة بعضي النص
على الامام بيان ذلك ان الامام يجب ان يكون معصوما والعصمة امر لا يعلم الا
الى لا يعلمها الا الله تعالى فيجب ان يكون نصبه وعبادة لانه عالم بالخفيات والسرائر
دون غيره وبانه على تقديره النبي عليه اشاعة للامة كما لو ادعى انه على الاطلاق
والله اعلم وهو انا نمنع قولك لو ادعى ذلك وارشد الى اثباته بالمعجزات
المعلوم بعضها الخاص انه من الله تعالى لوجب على الله تعالى ان يعين على الامة
وجوب بعده كيفية يعمل امته والارشد عليه على تقدير ان لا يعين على تقدير
واسعها وانما فائدته واستثناء فلانه تقدير التنصيص على تقدير ان لا يعين على تقدير والدليل



لا يجب عقلا ولا شرعا والله الامامة منصب من المناصب الشرعية كالامامة
الصلاة فكما وجب امامة المعصوم مع وجود الفاسق كان امامة المعصوم مع الصلاة
تصح مع وجود الفاسق والتالي بط بالاجماع بيان الملازمة ان الامام انما كان يجب
نصبه لما دل على الغرض الداعي على الغير وذلك من كل امتناع بعدم المعصوم
على الفاسق مع الصلاة والله لو جوب مراعاة كل الخصائص احدها فاقة وكالاعراف
بالسياسة وامور الامامة فاما ان تجعل فيها الامام او تجعل احد هذين الآخر او
لا هذا ولا ذاك والاول باطل والا لكان الامام حلو الامام على الامام فلا يتم
الكلام ثم وانما كان باطلا بعد المعصوم فيما يأمر به بالاحق قال
والعصمة بعضي النص وسيرته على السلام اقول اعلم ان المسلمين على ان
ما نصب له الامامة لا يجوز عن النقيض واختار الامامية والدعوة الى الله تعالى في
هو مراد اهل الامامة مع اتفاقهم على انه لو وجد التنصيص من الرسول على السلام على
شخص او على الامام ثبت كون المنصوص عليه اماما بما اجمعوا واختلفوا فذهب
الامامية الى ان طريق السمع في ذلك التنصيص من الرسول تواتر او آحاد
واختار المفيد وذهب الاشاعرة والمعتزلة وجمع اهل السنة والجماعة الى ان
اختيار الامامة طريق الى اثبات الامامة وذهب البلخي ومن تبعه الى ان الامامة
تثبت بالاختيار وهي الحق ان شاء الله تعالى وهو الحق وكان
غالبا فاضلا فهو اولى وقد اجمع اهل السنة والمعتزلة والامامية على
ابطال هذا القول غير الجبائي واختلفوا هل يجب على الامام ان يعين العصمة بعضي النص
على الامام بيان ذلك ان الامام يجب ان يكون معصوما والعصمة امر لا يعلم الا
الى لا يعلمها الا الله تعالى فيجب ان يكون نصبه وعبادة لانه عالم بالخفيات والسرائر
دون غيره وبانه على تقديره النبي عليه اشاعة للامة كما لو ادعى انه على الاطلاق
والله اعلم وهو انا نمنع قولك لو ادعى ذلك وارشد الى اثباته بالمعجزات
المعلوم بعضها الخاص انه من الله تعالى لوجب على الله تعالى ان يعين على الامة
وجوب بعده كيفية يعمل امته والارشد عليه على تقدير ان لا يعين على تقدير
واسعها وانما فائدته واستثناء فلانه تقدير التنصيص على تقدير ان لا يعين على تقدير والدليل

ان يقول على كل اول لانه ان كان ما يجب ان يكون معصوما وان يسلم يجب
كونه معصوما فيجب كونه معصوما ظاهرا الى نفس كلام والباقي مشروح وكل اول
يسلم ولن يسلم انه يجب ان يكون معصوما الى نفس كلام ولكن لانه ان موجود فيثبت
على التخصيص وعلى الباقي ان استحقاق الى عدم يسلم ولكن لانه ان سلمنا ان يكون
له نص على كل ما يجب وما يلزم وكل ان لو ولي لكن على التخصيص استحقاقا عليهم فجاز ان
يكون المصلحة في عدم التخصيص والمقتضي المواظبة على كل خلاف حال حتى لا يتحقق
ويجوز كل خلاف والتخصيص عليه وعلى تقدير الوجوب في حال حتى لا يتحقق الوجوب
بالنسبة الى ما يعود منه لجواز ان يكون مكلفا بأحد امرين دون كل آخر والدليل على
على ان القول بوجوب التخصيص بط انه لو نص النبي عليه السلام على احد فلا يخلو اما ان
يكون التخصيص مشهورا حاضرا معلوما على المواظبة على الحفظ او لا والاول بط بالاجماع
وبه الحق بط لان الباقين منهم لا يحاسبه لو اطلعوا على عدم نصه فسحل فيما يعلم لكل
لي سلموه ولكان سايغا ذاعا ولو كان كذلك لكان قد وقع اختلاف بعد رسول
الله صلعم وقد احتلوا فعال كل صار مسالما مع انه كان على الكل وهو معصوم عليه
مرتبة النبي مع استواء حال الكاتب العاقل بحيث ان لا يكاد احد والصحابة بعد الاختلاف
وان لا يقول بعد الاختلاف بما وقع وفلان معصوم والحق قول علي لانه تركه كما تركه
رسول الله صلعم فان نعلم الله تركه حراجحة على حرجه كما جعلنا على حرجه مما دل على
التخصيص والنبي عليه السلام والحق لما قال رسول الله قال العباس لعلي عليه السلام اما ترى
الموت في وجوه عبد المطلب وقد عرف الموت في وجوه رسول الله صلعم فادخل بنا
لنسأله عن هذا الامر فان كان لنا بينه وان كان لغيرنا وصى الناس بنا بدل
على عدم النص لانه لو نص على احد لكان علي والعباس رضي الله عنهما اعرف به من
غيرهما قال وهما مخصصان بعلي عليه السلام والنص الجلي في قوله عليه
السلام انه لا وحي الموصوا لبني الحليفة من بعدي وغيرها وقوله ع انا وليكم الله
ورسوله وانا اجمع كاد وصاف في على عليه السلام وتحديث العدد المتواتر وتحديث
الدار انه المتواتر ولاستحالة ان على الله صلعم كان جاهلا وقوله عليه السلام انا اعرف
الموت في وجوه عبد المطلب وقد عرف الموت في وجه رسول الله صلعم فادخل بنا
لنسأله عن هذا الامر فان كان لنا بينه وان كان لغيرنا وصى الناس بنا بدل
على عدم النص لانه لو نص على احد لكان علي والعباس رضي الله عنهما اعرف به من
غيرهما قال وهما مخصصان بعلي عليه السلام والنص الجلي في قوله عليه
السلام انه لا وحي الموصوا لبني الحليفة من بعدي وغيرها وقوله ع انا وليكم الله
ورسوله وانا اجمع كاد وصاف في على عليه السلام وتحديث العدد المتواتر وتحديث
الدار انه المتواتر ولاستحالة ان على الله صلعم كان جاهلا وقوله عليه السلام انا اعرف

والظاهر



والظاهر المعجز على يده كجعل باب خيبر ومحاطة العدو ان ورد الصحة العطف على الملتبس
ومحاربة الجمل ورد الشمس وغيرها وكل واحد من الامامة فيكون صادقا وليس كذلك
فلا يصح الامامة فعلى هذا على السلام والعباس ع وكون الصادق من والظاهر يجب
اولى الامر فيكون اولى الناس الى عهد رسول الله صلى الله
عليه واله بشيء الوبكر او غيره فرضهم جميع اهل العلم والحل والعقد واكد المولى لك
انا لو بكر وعمر كانا امامين ان ارتكب رضي الله عنه واجتهاد المصيب واحد على
وجوه آ ان الامامة موقوفة على العصمة والنص وبما مخصصان بعلي رضي الله عنه اما
انها موقوفة عليها فظاهر واما انها مخصصان بعلي لان علما رضي الله عنه افضل
الصحابة فالناس ولا فضل عند ان يكون اماما فالناس ان امامة المفضول صحيحة
او كان اما بد ان يكون معصوما وان يكون معصوما عليه لان الامامة مشروطة
بالعصمة ولا تتحقق العصمة بدون النص ب النص على الخلافة الصادر عن الرسول ص
من دواعي دعا عليها كان امامة وعن عمر مهما انه عن قال لا يسعني ان يسلموا على علي بامره
وقال ان استخلف المسلمون واما المعين وهما انه عن لا آتحمل
من الصحابة قال على آتحمل من الصحابة ما وسع فعال عن الهرمزان ان يكون احق و
خليفتي هرمزي فواخذ بذنبه وسمي بعيد ومهما انه عن قال لو علم كل موعد
وموعده الثاني فظاهر اما اولا فلان الله ورسوله ص لا يحابي ه ان الولي قد يراد
به الاولى والاحق بالتصرف بدل على كل المعاني والنص والوقوف لا يسعنا ان
اما المعاني فلان قوله ع الولي هو الاولى بالتصرف واما النص فلوضوح آيات اولية
لكم بعبادون ولهما فكما حافظ عامة اراده لا اولى بالتصرف واما الوقوف لا يسعنا
عامة حال لاب الزواه واخبارها انه ولهما اي اولى بالتصرف فيها وقد راد بالولي الحب
والناصر ومواليه ظاهر ع والمومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض اي بعضهم يحب
بعض وناصره ولا يعهد في اللغة للولي معنى غالب ان يراد به
الاولى بالتصرف او الناصر ولفظ الولي ع لا يسعه حمله على الناصر لان الولاية بعض
النصرة عامة في كل المومنين بعضهم اولياء بعض والولاية في
كل ليست عامة لكل المومنين لان لفظ اماسع كل يسعه الحمل في الموصوف الموصوفين لصاحب



الكل كون فيكون الولاية في كل خاصة بعض المومنين فيكون المراد به الاولى بالتصرف
والذي هو الاولى بالتصرف مرجح كلامه هو كلامنا فاذن كل خاصة على امامة المومنين
الموصوفين فنعين ان يكون علينا رضي الله عنه لان امة العصر اتفقوا على ان المراد بقوله
ع والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة هو علي رضي الله عنه فالآية نص على امامه
الوجه الرابع حديث الغدير المتواتر فانه عليه السلام قال في غدير خم وقد رجع من حجة
الوداع بمكة المشرفة السنة اول بكم ورأيكم فالاول قال مركب مولاه فيجعل
مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله ع يحتج
به ان المولى قد يراد به الاولى وقد يراد به الناصر والمحب وقد يراد به المحبوب والمعين
والمجاز وان العموم اذا اراده الاولى فدل عليها الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله
ع ولكل جعلنا موالي مما ترك فعال المعبر عن اراده مركان اولى واحق بالميراث و
قوله ع ما وليكم الا الله ورسوله ع اي مولى بكم على ما فاله المفسرون واما السنة
فقوله ع من كنت مولاه فعلي مولاه فيحكم بعبارة مولاه فيحكم جهاز اراد بالمولى
الاولى لانه ما ورد الا في الاولى بالتصرف فيها واما اراده الناصر والمحب فدل عليها الكتاب
والسنة اما الكتاب فقوله ع وكفى بالله مولى الذين امنوا وان الكافرين لا مولى
لهم اراد به الناصر واما السنة فقوله لا خطبن خاصحت مولاه فعلي مولاه والناس كلهم معناه
خاصحت ناصره والدب عنها واما اراده المحب والمعين فظاهر بدل عليها
استعمال العرب اياها واما اراده الجار فدل عليها قول معن الكلابي للنازل جارا
لكلب اي بربوع فاحسن جوارك جزاء الجار الجار بكلبة كلب اي بربوع وزادهم حمدا
هم خلطونا بالنفوس واكرموا الى نفر مولاهم مستوجبة جزاء اراده جار واما اراده
ابن العم فدل عليها قوله ع واي تحت الكمال مرورا بي ومنه قول العباس رضي الله عنه
اي عتبة ع بني امية تهلا بني عمنا ومهلا موالينا لا تبشنه ابعدنا ماكان منه ومنا
اراد بموالينا بني عمنا اذا عرفت وكل مجمول لفظ المولى اما ان يكون ظاهرا في الاولى او
لا فان كان آوجب الحمل عليه دون غيره على ما بالظاهر وان كان ترجيح الحمل عليه لوجهين
الاول ان اللفظ اذا اطلق وله محامل واقرن به ما يعين احدها وجب الحمل عليه نظرا
الى الرجحان الحاصل بسبب اقتران ما يعينه واول الحديث وانه يصلح لان يعبر لفظ المولى





بالاولى وبه فوجب اولى كما ان يعبر لفظ المولى في الحديث على ما سوى الاولى فيعين
حمله عليه لان قائلي بالاشتراك لا يقول بالاشتراك واما ان يعبر حمله على ما سواه فلا
يصح حمله على الناصر لان كل معلوم فوضوح والمومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض
وبعد حمله على المحب والمعين والمجاز وان العموم المذكور بما واذا سبب لفظ المولى معنى الاولى
فقد اسبق المعبرون على ان معنى قوله ع الست اولى بكم من انفسكم الست اولى بكم
والتصرف في امورك واحاد حكمي فيكم اولى من حماد حكمي فيهم ولان كل بامر
المسلمين اطلاق لفظ الاولى في قولهم ولد الست اولى بالمراث من عمه والسلطان
اولى بامامة الجمعة والحج والحرب اولى بامراته والمولى اولى بعبده واذا ثبت
ان معنى المولى الاولى بالتصرف فما صل الحديث يرجع الى ان قوله من
مولاه فعلي مولاه تركب اولى بالتصرف فيه فعلي اولى بالتصرف فيه وكل يدل
على امامة كما ذكرناه وجهه فانه لا معنى بالامام الا هذا والوجه الخامس حديث
المنزلة المشهور وحسن الاحتجاج به ان علي السلام قال لعلي رضي الله عنه حين خرج الى
غزوة تبوك الست مني بمنزلة هرون من موسى كما انه لا يسعني ان اخرج من منزلة على
منه كذلك هرون من موسى وكل يدل على ان جميع المنازل الثابتة لهرون بالنسبة
الى موسى ثابتة لعلي بالنسبة الى النبي ص ولفظ المنزلة وان لم يكن صيغة العموم كان
المراد بها العموم بيانه ان قوله منزلة اسم جنس مضاف فيعم كل واحد واحد من افراد المنازل
الخاصة وصالح للكل والبعض ان يقال فلان له منزلة فلان ومنزلته منه انه قرابته
له ومحبته وانه ثابت في جميع اموره وعند هذا فلو حملنا منه على بعض المنازل دون البعض
فاما ان يكون معينه او مبهمه والاول مع صريح عدم دلالة اللفظ عليه والمعين و
الثاني غير صحيح لانه مع الاحتمال وعدم الافادة فلا يسوغ حمل على الكل ويدل عليه
قوله كانه لا يسعني ان يسمي احدهم المنزلة دون باقي المنازل وله لم يكن محمولا على
كل المنازل لما حسن الاستثناء واذا ثبت العموم فكل يدل على سوء الامامة لعلي لان
وجعله منازل هرون من موسى انه كان جعله لنفسه فوجب ان يجعل له حال جعله لنفسه
الحلول في قومي والخلافة لا معنى له الا هذا ومعنى المستحيل فما كان له والنصرة فاذا
واذا كان جعله له حال جعله وجب ان يكون جعله له بعد موته عند بعثه والا لكان

عن موجب العصمة والنفرة عنه وذلك غير جائز على الانبياء واذا كان ذلك باطلا ثبت
ان منزلته لعلي رضي الله عنه اولا قائل بالفرق **الوجه السادس** انه
عليه السلام استخلفه على المدينة ولم يعزله عنها فوجب ان يبقى خليفة بعد موته عليها
فلزم من ذلك الخلافة في جميع الامة صرح اولا قائل بالفصل **الوجه السابع**
قوله عليه السلام لعلي رضي الله عنه انت وصيي وخليفتي وقاضي ديني بكسر
الدال وهذا النص صريح دال على خلافته بعده عم **الوجه الثامن** ان عليا رضي الله عنه
افضل من غيره لما سنبين وامامة المفضول قبيحة عقلا لما سيأتي **الوجه التاسع** انه
رضي الله عنه قد ظهر على يده معجزات كثيرة وادعى ان الامامة له دون غيره فيكون
صادقا واما قلنا انه قد ظهر على يده معجزات كثيرة فلما تواتر عنه من قلع باب خيبر وقد
عجز عن رده سبعون رجلا واقوى الناس ومن مخاطبة الثعبان فقيل عنه تعالى
رضي الله عنه انه قد اشكل عليه مسئلة فاجابه عنها ومن رجع الصوت العظيم عن
القليب فانه روي انه عليه السلام لما توجه الى صفين مع اتباعه اصابهم عطش
عظيم فوجدوا صخرة عظيمة عجزوا عن نقلها فدفعها من مكانها فظهر قليب فيه ماء
فشربوا ثم اعادها ومن محاربة الجن ومن رد الشمس وغير ذلك من الوقائع التي نقلت عنه
**الوجه العاشر** ان غير علي رضي الله عنه لا يصلح للامامة فتعين ان يكون الامام عليا
واما قلنا ان غير علي رض لا يصلح للامامة فلان غيره ظالم لسبق ظهور كفره على ظهور
النبي عم والكافر ظالم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يصلح للامامة
لقوله لا ينال عهدي الظالمين اي الامامة يدل على ذلك قوله تعالى حكاية عن ابرهيم ومن ذريتي
**الوجه الحادي عشر** قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين امر
بالكون مع الصادقين والمراد بالصادق المعصوم لانه لو لم يكن الصادق معصوما لم
يكن الامر بالكون معه مطلقا واما قلنا ان المراد به علي لانه لو كان غيره صادقا
ان لو كان معصوما فالامر اذن بمتابعة المعصوم وغير علي من الصحابة ليس بمعصوم بالاتفاق
**الوجه الثاني عشر** قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولي الامر منكم امر بمتابعة اولي الامر واما يأمر بمتابعة من لا يأمر بالمعصية لقوله
تع ان الله لا يأمر بالفحشاء فالامر بمتابعة اولي الامر الذين لا يأمرون بالمعصية اصلا
وذلك انما يكون في حق من ثبت عصمته وغير علي من الصحابة غير معصوم بالاتفاق فتعين ان





يكون معصوما فمن وجبت موافقته لامر بطاعته وذلك نص في امامته رضي الله عنه والجواب
عن الاول لا نسلم ان الامامة متوقفة على النص والعصمة وعلى تقدير توقفها عليهما لا نسلم
اختصاص علي بهما ولا نسلم انه افضل الصحابة ولا نسلم ان امامة المفضول مع وجود الافضل
قبيحة وعن الثاني ان مثل هذا الاخبار الذي هو من باب الاحاد لا يمكن الاحتجاج به
في مثل هذا الباب كيف وان قوله سلموا عليه بامرة المؤمنين لا يأمره علينا في امر حرب
وقوله الى ان قال ان يكون اخي ووصيي وخليفتي من بعدي يحتمل انه اراد به الوصية والخلافة في
المدينة ويحتمل ذلك في قضاء دينه والخارج عنه ومع قيام هذه الاحتمالات فلا
قطع وعن الثالث لا نسلم ان المراد بالولي الاولى بالتصرف ولم لا يجوز ان يكون
المراد به الناصر وقوله ان الولاية بمعنى النصرة عامة والولاية في الاية خاصة قلنا
الولاية بمعنى النصرة انما تكون عامة اذا اضيفت الى جميع المؤمنين تصحيحا معه كما في
قوله تع والمؤمنون بعضهم اولياء بعض واما اذا اضيفت الى جمع مخصوص تصحيحا
خاصة كما في الاية المحتج بها فلا وعلى تقدير هذا فلا يمتنع ان يكون الولاية المخصوصة في
الله ورسوله والمؤمنين المخصوصين بالصفات المذكورة في الاية الولاية بمعنى النصرة وفي
الولاية الخاصة دون الولاية العامة وغير صحيحة من الايتين المذكورتين وان سلمنا دلالته
ما ذكره على ان الولاية في الاية بمعنى التصرف لكن يمتنع حمل لفظ المؤمنين على علي رضي الله عنه
لما فيه من حمل لفظ الجمع على الواحد وهو مخالف للاصل والحجة قوله ان ائمة التفسير
اتفقوا على ان المراد بالمؤمنين المذكورين في الاية علي رضي الله عنه قلنا لا نسلم اتفاقهم
فان النقاش حكى في تفسيره عن ابي جعفر انه قال المؤمنون المذكورون في الاية
اصحاب النبي صلعم وهو الظاهر لما فيه من موافقة ظاهر اللفظ الجمع وان سلم ان المراد هو علي
يمتنع جعله به لكل ما ثبت له في حياة الرسول وكذا اثبات تخصيص ولايته بما بعد موت النبي
صلعم وهو خلاف ظاهر الاية واما اثبات الولاية بمعنى التصرف في الامامة في زمن النبي صلعم
وهو خلاف الاجماع وعن الرابع ان هذا الحديث من باب الاحاد فلا يكون حجة في هذا
الباب وقوله ان الامة مجمعة على صحة هذا الحديث قلنا لا نسلم ان الامة اجمعت على صحته
فانه قد طعن فيه ابن ابي داود وابن ابي حاتم الرازي وغيرهما من ائمة الحديث وان سلم اجماع
الامة على صحته لكن لا نسلم انه من جهة القطع بل من جهة الظن وان سلم انه مقطوع بصحته لكن لا نسلم



صحة الارادة فيه ومن قوله صلى الله عليه واله الست اولى بكم وانفسكم فلا يمكن دعوى اجماع
الامة عليها فان اكثر المحدثين لم يوافقوا عليها وان سلمنا اجماع الامة على صحة الارادة
والاصل ذلك لكن لا نسلم صحة الاحتجاج به على امامة علي رض وقوله لفظ المولى يحتمل الاولى
قلنا لا نسلم ذلك فان اولى بمعنى افعل ومولى بمعنى مفعل ولم يرد احدهما بمعنى الاخر
اذ لو ورد احدهما بمعنى الاخر لصح ان يقرن بكل منهما ما يقرن بالاخر وذلك بان يقال
فلان مولى فلان كما يقال فلان اولى من فلان وفلان اولى فلان كما يقال هذا فلان
اولى من فلان لكن ليس كذلك ولئن سلم انه يجوز ان يرد كل منهما بمعنى الاخر ولكن لا نسلم
ان قوله تع والكل جعلنا موالي يكون مولى فيه بمعنى الاولى بل المراد به الوارثون
ومن العصبة من بني العم والاب وقوله تع مأواكم النار هي مولاكم مكانكم ومنزلكم
ومآله مآلكم وعاقبتكم ولهذا قال تع وبئس المصير سلمنا اطلاق المولى بمعنى الاولى
ولكن لا نسلم وجوب حمله عليه في الحديث قوله لفظ المولى اما ان يكون ظاهرا في
الاولى بالتصرف او يكون ظاهرا فيه قلنا ليس ظاهرا في الوجه الاول ان اللفظ
المجرد اذا اطلق وله محامل فلا بد له من البيان والمذكور في صدر الكلام وهو قوله
اولى بكم صالح للبيان فوجب الحمل عليه قلنا انما يجب الحمل عليه ان لو لم يمكن لفظ المولى
ظاهرا في محمل من محامله لكن المحامل والحال كان ظاهرا في واحد منها فيجب الحمل عليه لا
على غيره وهو لا ولي بنا للاخبار عن الخلاف لكونه مخلا بمقصود الوضع وهو التفاهم
وذلك على خلاف الاصل وعلى هذا فلا يمتنع ان يكون لفظ المولى ظاهرا في الناصر ولا
يكون محتاجا الى البيان وان سلمنا وجوب حمل المولى في الحديث على الاولى ولكن لا
نسلم ان المراد به الاولى بالتصرف مطلقا بل امكن ان يكون المراد به اولى بهم في محبته وتعظيمه
فهم للتبري ان يكون علي اولى رجلا وكيف وان الترجيح لما ذكرنا فانه لو حمل ذلك على الاولى
يلزم ان يكون علي اماما في زمن النبي صلعم وهو خلاف الاجماع ان يكون مقيدا بالعد
موت النبي صلعم وهو خلاف الظاهر وقوله في الوجه الثاني انه يتعذر حمل لفظ المولى على غير
الاولى في المحامل المذكورة قلنا لا نسلم ذلك واما المانع من حمله على الناصر فقوله لا فائدة
فيه لكونه معلوما من قوله تع والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض قلنا انه لا نسلم
انه لا فائدة فيه فان فائدته هو النص على المؤمن والنصرة المثابة في قوله تع والمؤمنون





والمؤمنات بعضهم اولياء بعض نصرة البعض للبعض سلمنا ان المثبت في الاية والخبر واحد
ولكن مع ذلك مفيد لانه اثبت النصرة لعلي رض في الخبر بدليل يخصه وفي الاية بعموم الجمع
ابعد من التخصيص واقوى في الدلالة فكان مفيدا سلمنا امتناع حمل المولى في الخبر على
غير الاولى في التدبير والتصرف لكن لم قلتم انه اراد به الاولى في التدبير لا بمعنى يتولى تصرفه
عليهم سارا او ابوا ولا يلزم ان يكون عليا اماما في زمن النبي او بتقييد الحديث بما بعد
موته عليه السلام وانه خلاف الاجماع وثم خلاف الظاهر وعن الخامس انه لا يصح الاستدلال
به من جهة السند كما تقدم في الخبر المتقدم ولئن سلمنا صحة سنده قطعا لكن لا نسلم ان قوله
انت مني بمنزلة هرون من موسى يعم كل منزلة كانت لهرون من موسى فانه من جملة منازل
هرون من موسى انه كان اخا لموسى في النسب وانه كان شريكه في النبوة ولم يثبت
ذلك لعلي وقوله منزلة اسم جنس يصلح لكل المنازل ولكل واحدة واحدة قلنا لا نسلم ان
اسم الجنس اذا عرى عن موجبات العموم مثل دخول لام التعريف او حرف النفي يعم بل
هو من قبيل الاسماء المطلقة الصالحة لكل واحد واحد من الجنس على طريق البدل لا ان
يكون مشتملا للكل على سبيل الاستغراق ولا مانع بين المطلق والعام فرق وان
يكون مولا رجل منزلة قولنا الرجل وهو مخالف للاتفاق وان سلم ان لفظ الجنس صالح
للعموم والاحاد لكن بطريق العموم او الاشتراك والاول ممنوع والثاني ولهذا لحسن ان يستفسر
ان يقال في كل المنازل او بعضها وهو دليل الاشتراك قوله ولو حملناه على بعض المنازل
دون البعض فلا ان يكون ذلك البعض معينا او مبهما قلنا هذا انما يلزم في اللفظ المطلق عن
اطلاقه وحمله بامر ظني فلا نقل وقوله عم الا انه لا نبي بعدي مما يدل على العموم والاستغراق
لكل منزلة بل على صلاحية منزلة لكل واحد من احاد المنازل على طريق البدل والاستثناء
من المطلقات اخراج ما لولاه لكان اللفظ المطلق صالحا له على طريق البدل والاستثناء من
العمومات اخراج ما لولاه لكان اللفظ متناولا له على سبيل العموم سلمنا تعميمها لجميع المنازل
لكن لا نسلم ان من منازل هرون من موسى استحقاقه لخلافة بعد وفاته لانه لم يبق حيا في الحق
قوله ان كان خليفة له على قومه في حال حيوته قلنا لا نسلم ذلك بل كان شريكا له في
النبوة والشريك غير الخليفة وليس جعل احد الشريكين خليفة عن الاخر اولى من العكس وقوله تع
حكاية عنه اخلفني في قومي فالمراد به المبالغة والتأكيد في القيام بامر قومه على

للامامة فيه وان عمره طالما ليس كمره فلما لا يسوى كمره وليس كما فلا يؤمن ان
عمره طالما بعد الاسلام ورد الكفر بل هو طالما حال الكفر فان بعد من الاسلام لا يكون
الشخص كذا احتمله لان صدق المشتق حقيقة بعد التلبس منه وعلى تحادى عمره والاسلام
عمر لا يخفى ان لازم ما ذكرناه سيصى ان يكون المامور بمتابعته معصوما والا يؤمن ان عمر
على عمر معصوم بعد الغض عما اورد على هذه الوجوه المذكورة ويمكن ان يدفع وجوه
اخر والمناقشات والمعارضات كل ذلك ذكرناه في كتابنا فالحق ——— وان الجماعة
عمر على عليه السلام عرصالح للامامة لاطلاقها بتقدير كفرهم وخالف ابو بكر كتاب الله
سع مع توارث رسول الله تحرواه ومع فاطمة فدكل مدعاها النحلة لها ومهد عليها
عليه السلام وابراهيم وصدق لازواج سع ادعاء الجوهى ولهذا ردنا عمر على عبد العزيز
واوصت ان لا يصلي عليها ابو بكر فدفنت ليلا وليوا اقلوني فليت بحر كي وصوتي
وعلى فيكم وليوا ان له شيطانا يعتريه وليعول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى
الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه ومسكل عهد موته سع الصحابة للامامة و
حالف الرسول عترة لاسكلاف عهدهم وسنه مرعه له وفي الخلاف عن حسن
اسامة مع عليهم بعضد السعيد وقول اسامة عليهم فهذا فصل على عترة يوقل عليه احدا
فهذا فصل مراسامة وبقول عمالك وعطاء سورة براءة قيل حتى نزل
عليه اليوم واخره برءة واخذ السورة منه وان لا يقرأها كاهو واحد واهله فعت
لها علما عترة وليكن عارفا بالاحكام حسن قطع سارق سارق والحق بالنار ولي
يعرف الكلالة والاعراب الجيدة واصطرب سع الاحكام ولي احد حالة اولا افقه منه
وقوض سع بيت رسول الله صة وقد بهى الله دحوله في حيوته وبعد الى امر المؤمنين
عليه اليوم لما امسح مرالبيعة حاضر فيه الناس وقد فاطمة وحماها عن باب ورد عليه
الحسنان لا بوتهما وندم على كشف بيت فاطمة عليها السلام وامر عمر برجوعها حال
واجوى محمونه قتلها عمر تعالى لولا على لهلك عمر وسكل سع موت النبي عليه اليوم
حتى قتل عليه ابو بكر اكل مس واجهم مسون فعال كان لي اوسع بعده لانه وحال
كل افقه مرعمر حتى المخدرات لملامح والمحالات سع الصداق واعطى ارواج النبي
عليه السلام وافرض ومنع فاطمة واهل البيت مرجميع وقص سع الحدائقه فضيب وفصل



في البعة ومنع القصص وحكى سع الشورى بعد الصواب وحق كتاب فاطمة عليها السلام
ودفني عثمان مرظهر فسه حتى احد ثوابي ام المسلمين ما احد واوآثر اهله بالاموال
وحتى البعة ودفع منه اسماء ملاحج في حتى الصحابة فضرب ابي مسعود حتى مات
والحق مصحفه وضرب عمارا حتى اصابه فتق وضرب اما حزة وبناه الى الرمد
واسبط الدود عن ابن عمر والحد عن الوليد مع وحوبها وحد ثلثة الصحابة حتى قتل
وقال امير المؤمنين عليه السلام ان قتله ولي يدفن كما بعد ثلاث وعاتبوا عمه عن
بدر واحد والبعة اقول ——— للامامة والدلائل الدالة على امامة
علي رضي الله عنه اشار الى دلائل ومطاعن بدل على ان غيره على لا يصلح للامامة
وذكر اولا دلائل عامة على ان عمر على لا يصلح للامامة ثم ذكر الدلائل والمطاعن
الدالة على عدم صلاحية ابي بكر للامامة ثم ذكر الدلائل الدالة على عدم صلاحية
عمر لها ثم الدلائل الدالة والمطاعن على عدم صلاحية عثمان رضي الله عنهم لها اما
الدليل العام فهو ان عمر على كما تواتر فاسق فعل بعد النبي عليه اليوم والكافر هو
الظالم لقوله تع والكافرون هم الظالمون والظالم لا يصلح للامامة لما يعلم
والجواب ——— عنه قد بعد ما ذكرنا الدلائل والمطاعن الدالة على عدم صلاحية ابي
بكر وقد لها فهما ان حالف كتاب الله سع وارث فاطمة عليها اليوم والنبي عمر
حتى قال ع وان كان واحدة فلها النصف وبني عدي اثرها على خبر رواه عن
النبي عليه السلام وهو قوله ع نحن معاشر الانبياء لا نورث فما تركناه صدقة وهو
خبر واحد لي موافقة واحد فرد الصحابة على نقله ومنها انه منع فاطمة فدكا مع
ادعاء ان النبي نحلها وليس فيها في دعواها مع انها معصومة لانها واهل البيت
واهل البيت معصومون لقوله تع انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
فاطمة عليها وابي امن ولي بعد شهادة بها وصدق ازواج النبي عوسع ادعاء الجوهى
عليه لهن وللاعوان عمر عبد العزيز كفعله فضة وظلمه ردّ فدكا على اولاد فاطمة
ومنها ان فاطمة اوصت ان لا يصلي عليها ابو بكر غيظا عليه فدفنت ليلا و
اخفي قبرها لئلا يصل ثواب الصلوة عليها الى ابي بكر ومنها فهذه اقبلوني
فلست بحر كي وعلى فيكم وهذا الخبر ان كان صدقا فلا يصلح للامامة وان كان كذبا





فلا يكون معصوما فلا يكون صالحا للامامة ومنها فهذه ان لي شيطانا يعتريني
فان استقمت اعينوني وان غويت فجنبوني فلا يخ اما ان يكون صادقا وكاذبا
فان كان صادقا فقد ثبت انه كان يعصي فلا يكون معصوما وان كان كاذبا
فلا يكون معصوما ايضا وعلى التقدير لا يصلح للامامة ومنها ان عمر يرى انه
ولي وناصره والدول ما بعده فرقبله قد قتل عنه ما يدل على ان بيعته وقعت
لا عن اصل مبني عليه وهو قوله ان بيعته ابي بكر كانت فلتة وقى الله شرها فمن
عاد الى مثلها فاقتلوه ومنها انه قال عند موته في صلاحية للامامة فانه
قال عند موته وددت اني اسال رسول الله صة عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا
ننازعه اهله ومنها انه خالف رسول الله صة في الاسكلاف ومخالفته النبي عليه اليوم
دليل على عدم اسكلافه سع للامامة وخالف انه النبي عمر في توليته فمر عزله النبي
عليه السلام اعني عمر بن الخطاب فانه عقد لعثمان سع جيش فرجع منهزما وولاه جيش الصدفا
معزله والله قد حالف النبي عترة سع الحلف عن جيش اسامة فانه عمر لما جهز جيش
اسامة في مرضه الذي قد قضى نحبه فيه قال ملعون من تخلف عنه وكان ابو بكر وعمر
وعثمان فيه فحبس ابو بكر بعمر عن الخروج معه ومنها انه تولى اسامة على ابي
بكر وقد تولى على على احد قط فهو افضل فراسامة ومنها ان النبي عترة لم يولد سعا
سع حيوته وحتى بعثه الى مكة لتقرأ سورة براءة على الناس سع الموسم نزل
جبرئيل عترة على النبي عترة بعد كل وحال عنه لا يؤديها عنك الا انت او رجل منك فعلت
عيناي في اثره واخره ان تتناول منه السورة وتقرأها على اهل مكة وعزل ابا بكر
عن ذلك فهذا يدل على انه لا يصلح للامامة ومنها ان ابا بكر لي بكن عارفا بالاحكام
لاحكام والسراق فانه قطع يسار سارق والحق فتاة بالنار وهو قول ان ما علي
يعرف الكلالة فانه سئل عنها فلم يتمثل فيها بل قال اقول في الكلالة برأيي فان
اصبت فمن الله وان اخطأت فمني والشيطان ولي يعرف ارث الجدة فان حد بحالة
عن ارها فعال لا اجد لك شيئا في كتاب الله وسنة نبيه فاجزه المغيرة ومحمد بن
ان النبي صة اعطاها السدس واضطراب في كثير من الاحكام وكان يستفتي الصحابة وهذا
دليل واضح على عدم صلاحيته فلا يصلح للامامة ومنها ان خالد بن الوليد قتل مالك

[illegible] نوبره قدمره وهو صلى طلقها فى الرفع بامرأته وخطب امرأته فقتل ولى
سهله ابو بكر فصاصا ولم يقتله وقال لا اغمد سيفى سلته الله على الكفار وكفر على
عمر ومنها انه دفن فى بيت رسول الله ودفنى الله دخوله حال حيوته بعد
اذنه فلا خرد خوله بعد موته ومنها انه بعث جماعة على امر المومنين لما
امتنع عن بيعته فاضرم النار فيه وعلى فاطمة وكم مكرهى باشر واجتمعوا على
وضربوا فاطمة فالقت جنينا ولما بويع لابو بكر صعد المنبر فجاء الحسن والحسين
وداخل ابيكر وانكر اعليه ومنها انه قدم على كشف بيت فاطمة وهدمه ادخل على
حظائه فى دكل كلفة بهدا جلد مطاعنى فى حق ابى بكر والجواب عن
الاول لانا نمنع انه خالف كتاب الله فى ميراث فاطمة فان كلامه الله على التوارث
فى العومات وخصص الكتاب العام بالسنة خاصة عن مخالف للكتاب وعدم
مواقعة الصحابة له فى روايته هذا الحديث لادل على عدم صدقه وروايه الواحد
العدل عند ظن صدقه والعلم بالظن واجب فى الاحكام الشرعية وعن الثانى لانا
ان فاطمة ادعت فدكا على عدم انها وهبت فلا نم انه يمكن ان يعطاها بلا
بينة ولانم ان عليا شهد على وفق دعواها وعلى تقدير انه شهد لا نحكم ان حكم
بشهادة عدل واحد ولا بعدل مع امراة وعصمة المدعى لا تقتضى الحكم على وفق
دعواه بلا بينة مسوغة وبتصديق ازواج النبى فى اهداء الجارية لها على تقدير
فى الدعوى واشتهار ذلك عند اصحاب رسول الله واشتمال فدك على اولاد فاطمة
عهد عمر عهد الصديق لادل على خطا ابى بكر ولا يحل ذلك على فرقه ادنى تميز و
عن الثالث لانم ان فاطمة اوصت ان لا يصلى عليها ابو بكر وعلى تقدير تسليمه لا
دل على نقص ابى بكر ولانم انها اوصت لاجل الغضب عليه بحيث لم يكون لها
غرض اخر وعن الرابع انه لا يكون فعله حاملا على عدم اهليته للامامة مع اتفاق
الامة عليه مع قولهم لا نقيله ولا نستقيله رضيك رسول الله لديننا افلا نرضاك لدنيانا ولعل
كل امامى يكون للغرا وفراغبا المفلس والمقلد لامور الدين اوتحال
لبعض المواضى مرالمخالف اوغير ذلك مرالاحتمالات فلا يمكن الجزم فى حق كل احد
للامامة وعن الخامس لانم ان هذا القول على تقدير صدوره مستند الى معصوم قال

الرابط



الشريفة لا يعصى وجود الطرفة وعلى تقدير وجوب العصمة منه لا يعصى عدم انحصار
فان كلامه عن مسوغاته بالعصمة وعن السادس ان قول عمر لا يسمع ان يحمل على
ان سمعه ابى بكر لم يكن صحيحا والا يجب عليها وكالكان طعنا فى امامته فلا يحتى
على عاقل ان عمر فى عامة العقول الكياسة والعاقل لا يقول ما يعلم فى نفسه و
مرتبته فان ذلك عامة الخوف فلا يليق نسبته الله بل المراد بعلمه قلته اى بعثته
فجاءة وقوله وفى الله شرط الخلاف الذى كان حاضرا عند امامته انها عجز والانصار
وقول كان انصار منا امير ومنكم امير لان السعة كانت سرا وذلك لان السعة كانت سرا
وذلك لانه قد يضاف الشئ الى الشئ اذا ظهر عنده والشئ لكن منه تعلم بل مكر والليل
والنهار اضاف اليكر لكن الليل والنهار ليس المكر فيها بل يظهر عندها وقوله من
عاد الى منها فاقتلوه ان ال الخالفة الموجبة لتبديل الكلمة وعن السابع انه لا يدل
على سكوته صحة امامته بل يدل على طلب مسالمته فى طلب الحق وعن الاحتمال
السعد خاصة يحتمل انه يكون كلامه سرا بين كلام مصوصا عليها وان كان
ذلك الاحتمال بعيدا مع جواز مخالفته الظاهر تنبيه وعن الثامن لانا نمنع ان لا مخالفة
وموليه عمر مخالفة للرسول عمدا ونمنع ان يكون مخالفة له ان لو نص الرسول على عدم
كلامه خلاف وموليته وهو ممنوع ولانم ان انكاره عمر داخلا فى جيش اسامة
بل عامة ان عمر كان داخلا فى جيش اسامة لا مطلقا بل بالنظر الى عموم امر الرسول
حتى وكان ذلك لا صلاح الدين وبعد راى ان المصلحة فى امامة عمر فى الدنيا
اكثر نفعا للدين وبخصص العموم بالراى جائز عندى بكر وعند اصول اهل الحق
كما علم فى اصول الفقه وعن العاشر لانم انه علله الى يوله شيئا فى حال حيوته
فانه قد امره على الحج فى سنة تسع مرالهجرة واستخلفه فى الصلوة بالناس فى
مرضه وصلى خلفه وبدل على ما ذكرنا ما رواه ابن العباس وما رواه رافع عن ابى عمر عن
ابيه ولس سلسلا ابيه الى يوله شيئا فى حيوته وذلك لا يدل على عدم اهليته للامامة ولا
نم انه عزله على قوله سورة براءة بل المروى انه ولاه الحج ورد فى بعض الطرق براءة
وقوله لا يرضى عنى الا رجل منى فليس اما كان كذلك لانه كان من عادة العرب
انهم اذا اراد واخذ المواثيق والعهود لا يحل ذلك الا صاحب العهد او رجل من



اهله فجرى رسول الله صلى بين عهده فى وفى الحادى عشر انه ان اريد به انه ما كان
رجح احكام الشرع حاضرا عنده على سبيل التفصيل فهو مسلم ولكن لا يكون هذا مرجحا
لخوف ان بكر على جمع الصحابة سارعون لرد هذا المعنى ولا يقبلون هذا مرجحا
للامامة وان اريد به ما يعلى لكل من اهل الحل والعقد لاجتهاده فى المسائل الشرعية
والدين على موفيها ما شيئا ظاهرا فمداركها فهو ممنوع وقوله اجمع قطع بسارعون فلما
لعل ذلك مرغلط الحاكم واضف الدلان اصل الغلط كان بامره ويحتمل ان يكون ذلك
سرا لمرح المذكور على ما هو اى اكثر اهل العقد وعلى انه اجرى فجاءه انا نمنع ان
عهدا موا خذا ما ادى الله فلعله قوله ان فجاءه كان نزول اثافى فليس ايثبت ذلك
فلعله ثبت عنده انه كان زنديقا والزنديق غير مقبول التوبة على ما راى صحيح واما
وسئلة اجماع الخلافة والحق فليس بدعوى المجتهد ان تتبع اعلى مدارك الاحكام وطرقها
كافلا الى قول عمر وذلك لا يدل على عدم على احكام الشرع وعن الثامن انا لا نم ان
على حالة الحد والعصاى فانه قد قبل ان خالدا انما قتل مالكا لانه تحق منه الردة و
تزوجها مرأته فى دار الحرب لانه من المسائل المشتهرة فيها بين اهل العلم وقتل ان خالدا
لم يعمل مالكا بل قد قتل بعض اصحابه خطا لظنه انه ارتد ولعمل زوجته كانت مطلقة
منه قد انقضت عدتها وانكار عمر عليه لا يدل على القوح فى امامته فلعل ابا بكر
عمر على القدح فيها بل انما انكر لغلبة ظنه بخطائه كما انكر بعض المجتهدين على بعض وعن
التاسع بمنع ان وفد بنى حنيفة رسول الله صلى لا يدل على القدح فان الجزية كانت ملكا
لعائشة وقد دفن فيها ما دفنها والمنع من حلول بيت النبى حال حيوته دون اذنه لا نسلم
دفن ابى بكر بيته اذا كان ملكا لعمر وعن الحادى عشر ان ناحية على بكر عن بيعته لم يكن
لما كان عن شقاق ومخالفة واما كان لعذر ولاخذ امره ولهذا اقدى به واخذ بعطائه و
كان مشتغلا له فى جمع اوامر ونواهيه معتقدا صلاحيته وصحة بيعته حتى قال على عمر
خيرهذه الامة بعد نبيها المتمس والمؤسس ابو بكر وعمر والاخبار الدالة على بعض ذلك
ويخرج بجانب الاعداء وشيعات المنافق ولا غناء ولا يقبل نسبى من ذلك على السنة
النواصب وارباب العوام فمرالرواة والدليل على صحة امامة ابى بكر اجماع كل امة





بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله فى نصبه وعقد الامامة له واتباع الصحابة له فى
ايامه حيوته ومواعيته لرسم عمر وامره ونصبه للولاة والحكام وعقود اوامره و
نواهيه وكل شارع فى الجامع على الموامر على الاربعة فيه والدليل الاجماع المطاع عن
الدالة على عدم صلاحية عمر للامامة فيها انه عمر عارف بالشرع عامة امرانه
برجح حامل وامر الله ان يرجع محمود فعال معاد فى الاول ان كان كل عليها
مسلسل فلا مسلسل بكل على حليها فعال عمر لو لا معاد لهكل عمر وقال على رسم السابع
العلم مرفوع عن الحمل فعال عمر لولا على لهلك عمر ومنها انه كان جاهلا بالقران
فانه تمسك رسم موسى الى ص فانه ناقص رسول الله انه كان يقول لانه كون بعد الموت
حتى يعطع الدى رجال وارجلهم ولا يمكن سلسلة موسى الى حتى تتلى ابو بكر عليه اكل مسلسلة
وانهم مسون وقاصرين ان كان ما وصل اعلمهم على اعلاهم فعال عمر كما فى ايام عهده
لانه وذلك لا يدل على اما فى على عامة بالقران ولا امامته ومنها انه كان سيى الخلق
رسم مواجهة الساحى فانه الرامل فعالب الى حل الله بعالى واعتم احد بها فعطا
فعال عمر كل الناس افعه عمر حتى المحدرات ومنها انه كان اعطى لزوجات الى ص
وسب المال حتى كان اعطى عائشة وحفصة عشرة الاف درهم كل سنة واخذ وسب
المال ماين الف درهم فانكر عليه ذلك بعال كان وذلك سئل التعرض ومنع اهل
الحب الحسى الدى اوجبه الجوع لجع ومنها ما روى انه قضى رسم الحدة هو امامه فصب
وروى تسعر قضيا ومنها انه فضل رسم العجم الهاجرين على الانصار وكان
على عمر جمع والعرب على العجم ولكل رسم رأس الى ص ومنها انه هوى المعتين فانه
صعد المنبر وقال ايها الناس ملاث كن على عهد رسول الله ص انا انهى عنهن و
واحرمهن واعاقب عليهن وهى متعة النساء ومتعة الحج وحى على خير العمل ومنها
ان عمر خالف رسول الله ص حيث لم يعوض امر الامامة سئل اختيار الناس وخالف انا
بكر حيث لم يسم على امامة واحد معين بعده ما اختار الشورى وجعل كل امامة فى ستة
نفر على الوجه المذكور سرسكت الموارخ ومنها انه ما طال المدارعة بين ابى بكر وفاطمة
ردت ابو بكر شهادة على لها وكتب لها نحلة كما مر شرحت والكتاب فى يدها فلعلها عمر سالها
فعصت فصدها فاخذ منها الكتاب ومزقه وحمل على ابى بكر وعابه على ذلك

والخوارج على الاول اما بمعنى المحل والحلول وقوله لو لا على لهلك عمر وقوله لولا معاذ لهلك عمر اى بسبب ما نالاه من المسعد سعد بن العلم بما لهما من الحكم لعدم المعالجة في الحكم عن حالها وهي الثاني ان قصته في حال موسى على ما دل عليه جهله بالوان فان ذلك لحاله كان حال نوس المال واضطراب الاحوال والدخول على الجلساء وحضار الرافضة بسبب موت النبي حتى سهل ان بعض الصحابه في بعض الحالات صار راعي ومصيبا الحرس ومخصوصا حتى ومخصوصا هناك على وجهه ومخصوصا صار معه الا بعد على الصباح فاطلق بالغفلة عن عاقل ورزانات وعن الثالث انه يمكن انه اقتضاه الكتاب على ما نهاه عليه معنى وان كان حاله اكبر عاركه اولى بقطع النواصي لا بالقطع على لام الفرع وقوله كل الناس افقه من عمر فعلى طريق المواضعة وكبر النفس وعن الرابع ان دخل لبس مما يخرج قد حاقه فانه مع ما راه في بطنه واجتهاده والمصلحة رد دخل لم يجز اعطاهن وفعله انما مع اهل البيت مع الجن لانه اطلع على اجتهاده على معارض اقتضى دخل وعارض رد بعض الكتاب وما تحمله مخالفة المجتهد على لا مور الظنية ما هو طاهر لفعه لا يخرج الفعل عنه وكالرابع دخل على كل من احمد المجتهدين المخالفة وهم بيط وعن الخامس انه كان مجتهدا وكان يحب عليه اتباع ما اداه حكمه في كل وقت وعن السادس على ما مر على الرابع وعن السابع انه كان يخرج المعين ومع حي على خير العمل لانه ظهر عنده النهي بعد الحوالة والمجتهد يتابع ما اداه حكمه وعن الثامن انه لا يكون مخالفا لفعله عن كما ان مقتضى ان يكون حلاله مجوزا لا يكون مخالفا له لما هو وعن التاسع انه عن صحيح لانه لم يرد واحد من الصحابة الذي يعتمد على روايتهم والذي يدل على صحتها امامه ان الامام كان اماما كما انها ما كما انها معتمدة وقد رآه اهلا للامامة مرضيا كلامه فهذا له بالامامة واتفق الصحابة على حمل العهد على الاستخلاف لا بعقد كما امامة وكانت امامة معقده وسيان عهده الله بيانا وفواتح وعمل بالمواثيق تقلا لا رب فيه واجماع كلامه والصحابة على ان دخل طرق في العقد كما امامة قد تواتر والذي يدل على ان اهل للامامة ما ورد في حقه والمنصوص والاخبار وقد بدا لها عامة فضل والرجحان وبعده وان كانت احاد عن لكنه عما مر لها لمواتر مهما فوقه عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي ابو بكر وعمر وفوقه عليه السلام حتى تلك بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة وفوقه عنه لو لم يلتفت لبعد ما ورد مهما مما روى ان

حرمل



جبريل نزل على محمد وقال ربك يقرئك السلام ويقول لك اقرأ ابا بكر السلام وقل له اجوراضي عني كرضاي عنه وفوقه عنه يعراج اهل الجنة وفوقه عنه سوى بدر لو نزل من السماء عداب لما نجا منه غير عمر ولا ما خافه من بعده الخ وفوقه وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم الآية كالآية حارسه في ابعدنا والعذاب عنهم ورسول الله صحيح وهو في البحر معلق على ردوله ونزوله عليهم مع والرسول فيهم وما دل على علو سانه ما الشهرة وساع دواع انه ما دي وهو ما لله سانه ما ركه الجمل الجمل وكان سارة بها وقد مر صوته والخاذ ال الجمل ومر دكل ظهر له من حسن السيرة واستغامة كما مو وحمل الناس على الجمع الصحابة واستصال الكفار واعلا كلمة الاسلام كسر فارس وقيصر واستوار العقاد مع حتى مة سع الدين والمراجع تعالى ومر هو بعده المراد من رسوله وما جاء كلامه وله هذه المناقب والصفات فبعد عدم العاقل اصغاء الى ما قيل سع حتى مة كما كاذب ولا التفات الى مالا اصل له عند الشجاعة والقاتل الدلائل والمطالع الدالة على عدم صلاحية عمر للامامة مهما ان عمر من ولى امور المسلمين الى مر ظهر فسقه وحدثوا في امور المسلمين ما احدثوا فانه آذى الحكم طريد رسول الله ورده ولي برده رسول الله ولا ابو بكر ولا عمر وولى الوليد بن عقبة مظهر من شرب الخمر وصلى بالناس وهو سكران واستعمل سعد العاص على الكوفة مظهر من ما جرحه ما اهل الكوفة وولى معاوية ابن ابي سفيان مصر فاسا الذي رفع اشياء اهلها وعظموا مه وولى معاوية الساع مظهر من النفس المحكمة وولى اخاه زيادا في اشياء الى محيط على رقاب الناس بعد ما رس وكل وكراهة الناس لهم ومهما انه آثر اهله بالاموال وفرقها عليهم وبدل ما في البيوت حتى عمل انه وضع الى اربعة عشر منهم اربعة الف درهم ومهما انه حمى لنعمه وكل مخالف للشرع ومهما انه رد على عمار في مكرمة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى كسر ضلعين من اضلاعه عبد الرحمن بن ام عبد حتى مات وحرقه لا عطاء شتى فات وضرب اخر حتى فتق امعاءه وضرب اخر فاخرج ما في الساع الى الربذة وكان حب رسول الله وعزيزه ومهما انه اسقط التزويج عن عبد الله بن مسعود قاتل الهرمزان وكان مسلما واستظهر سيرا بحر عن الوليد عنه وقد وجب الحد وحد الشرب عليها فحده على وقال لا عطل حد الله ما واما حاصر ومهما ان الصحابة جندلوا عمر حتى قتل وقال على الله قتله وما يدفن لا عدوا له اما دفنوا



عثمان عن بدر واحد والبيعة وهذا دليل على عدم صلاحيته للامامة والخوارج على الاول انه انما رده لان عثمان كان قد استاذن رسول الله ثم رده فادن له في دخل وليس رده في رمس النبي ص حتى آل الامر الى ابي بكر وعمر كما دخل مطلبا معه ساهد الى على دخل فليس حتى آل الامر الى علي فجعل فوقه انه وقى الوليد عليا اما ما لا نظنه اهلا لذلك وليس شرط الوالي ان يكون معصوما ولا حجة لما ظهر من النص عليه وتجدده على يد الحجج الخوارج على كل من ولاه وظاهر الصلاح وان لم يكن سرس لا مام وليس لهم صالحا وانما ولى انما رده لانه كان اهلا للولاية ولا نسلم ان عمر نهاه عن رفع ابنا معيط وكراهته حتى الناس لهم محبوبة وكراهة النص لا يوجب التولية وعن الثاني لا نسلم ان اهله لما كان مال بيت المال بل ما موال خاصة له وهو كان متولا واسارا كالمارث ما موال خاصة مستحق وعن الثالث انه لم يحض هو ما نحن فانه كان في زمن الشيخين فما فعل انه هذا دخل الاحتمال رباح الموالي وكان مور المصلحة ما يخالف ما تحالف لا وجاب ما رباح والنصاص وعن الرابع لا نسلم انه رفع مبرع حتى الصحابة اسماء مكره وفوقه انه ضرب ابن مسعود حلسا ان صح خبره فقد قيل انه لما اراد ان يخرج الناس على صحف واحد ويرسلها لا خلاف سبع كتب انه طلب صحيفة منه فابى دخل ضرب ما كان في مرآ رباح والنصاص ما قد به على ذلك ولا نسلم انه مات عن ذلك وانما حرمه العطاء سنتين لانه راى صرفه الى من هو اولى منه وانه سعى عنه فوقه ضرب عمارا ما فعل بطريق الباوب لانه رآى انه دخل عليه واسا عليه لا دب ولا غلظ له في القول بالحجر النحري عمله على لا عنه والا ما رالتاديب لمن اسا لا دب عليه وان اقتضى دخل لا اهلا لكه فلا اثم عليه لانه دفع وصرح فعل ما هو جايز له كيف وان ما دكر لا يزيد على الشوحت ان علما رضي الله عنه قتل اكره الصحابة في حرمه ما دار العمل لمفسده خار الباوب له فوقه ضرب انا هر دلك لانه علمه انه كان في الشاء اداصلي الجمعة واخذ الناس في مناف الشجاعي سول لهم لو ارتم ما احدث الناس بعدها شيدوا البنيان والبسوا النا عم و ركبوا الخيل واكلوا الطيبات وكاد تعمد ما فوانه كامور لوشوى لا حوال اسد عاء والسلام وكان اذا راى عمر قال يوم يجي علهنام في نار جهنم فكوى بها حاجبه وحسوجهه و

طهرهم



وظهر هو فضربه عمر بالسوط على دخل ما دسا والامام دخل بالسه الى من اسا ادبه علم وان افضى دخل الباوب الى هلاكه فعال عمر اتاان تنكث واتاان نخرج الى الحج ست خرج الى الربذة عمر منفي وما ت بها رضي الله عنه وعن الخامس لانا نم انه اسقط الوجوب الحج فوقه اي بعد عمر منفيا عنه فلما لا نسلم انه كان مجتهدا وقد قال هذا السبل جري في عمر فطا فلا ما نحن فيه حكمه دخل لانه فعله بعد الامامة لعمر وهذا مدفوع انه حمله اي حمله واما اخر حة الربذة لتكون على نحو فرسخه الحج ولهذا اتخذه بعد دخل وعن السادس ان الصحابة ما حذاله لا علمهم بان السفهاء والاوباشي قد تالوا على فعل بحث لا يكل دفعه وبسبه الناس الى السفهاء ولا ما سلمنا اولى ونسبه الزور والكذب اليه واتباعا قول علي رضي الله عنه الله فعله بعد فوقه وانا معه وكم من معه عتقل معه واراده بقوله اتباعا على فعله وانا دكر مثل هذا الاسقاط صحاح للدين ومداراه ظهر بن حتى لا يحتمل عليه كلام و وشوش الحال والذي على دخل ما دي انه قال وانه ما فعله ولا نالت تلك فعله وانه انفذ الحسن والحسين ستا تو سع نصر له فعال عمر لا حاجة الى دخل والذي يدل على صحة امامته ان عمر جعل الامامة شورى في ستة عين وعمر وعبد الرحمن عوف وطلحة والزبير وسعد ابي وقاص الى دخل لانه كان راجع اصل حلى انتفاء رضاهم وان لا امامة عمر صالحة لي عدام وقال في حقهم مات رسول الله وهو عنهم راض لا نه رد وسع النص لا يرجع في بطره واحد منهم على الباقي واراد ان يستظهر راي عوه في النص على رضا دخل وقوله ان نصوم الاشي وارجو دكوه مرجح لا دليله وميلا منه الى الحكم والها اغلب على الظن ان استغنوا دكوه لوا في الحزب الذي فيه عبد الرحمن والهدا جاء في النص واحدا منهم للصلوة عليه مخافة ان سوال مال الله وعينه بل وحي به كل سلم صحيح ثم اصول المسلمين عهده الى عمر لا يستماع سقط الامامة وخلعها فانه كان فيه فصائل كثيرة و مناقب مشهورة مما لا خفاء به فمهما حتى العمرة وصل بن ارقم في مسجد رسول الله وجمع الناس على صحفي واحد عنده ما كاذب وفوقه لا خلاف في الناس في الله ان واختيار الذي له رجع مرفع ابنته وفوقه عنه لما مات الناس انه لو كان الناس له ان يستخلفوا لاستخلفوا ابا بكر وكيف الى رجله تخدد تحول على علي وفوقه في حقه كيف لا السجن من يسجن منه الملكة وفوقه عنه وزنت ما متي وضعت في كفة والمي في كفة رجحت بكفتي ثم وضعوا ابو بكر

مكانى وج بامى م وضع عم مكانه وج بهم وضع عى مكانه وج بهى م رد الله ان وكان ح
دكل كلمه م الزهاده والعباد والمجدين تحيه العالمين ح كل بسلام ركعه واحده حتى يرل ح
حمه قوله ع هو فاسب آنا الليل ساجدا وقائما يحذر الاخره ويرجو رحمه ربه قال
وعلى عليه السلام افضل كمس جهاده وعطر بلاله فى وقاء النبى ما تجهاد فى سبل احد درجه
فى عراقه مدر واحد وبوء تا عراب وحبر وحس وغوء ولاله اعلى لعوه حدسه وكده
ملازمه للرسول ودرجه الصحابه الذى اكره الوفاء بعد غلطهم وقال النبى عليه السلام
افضل كم على واسد العلماء فى جح العلوم الله واجرهم عليه الى يدكل والعلوم والعما
وذكره سحابه ع على عج وكان احد الناكس بعد النبى عليه الى واعدهم واحلمهم وارهم
حلما واقدمهم اسلاما واعظم بلاء فى غزوات النبى عليه الى ومل غزاه مدر واحد وبوء
تا عراب وحبر وحس وغوء ما مراعد واب وكل معلوم سهاتر بس فى مواصع فكون
افضل لعوطهم ح فضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما ومنها ان عليا رضى الله عنه
افضل الصحابه يدل على دكل قوله جدسه وكده ملازمه الرسول واستشهاده منه ورجح
الصحابه الله ع اكره الوفاء بالمسكله والمسائل المعضله بعد غلطهم فيها وقوله عليه
افضلكم على وكان قضى اعلى لا الصحابه الى جح انواع العلوم واستيناد العلماء والعملاء
ع جمع العلوم الله كما هو مدكور ع مواصعه وحرص على انه اعرف مل قوله عليه السلام
والله لو كسرت لى الوساده فجلست بين اهل التوراه بتوراتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم
وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم واصدر بينهم بحكم كل امه
بما انزل الله تعالى فيه ولنشرن بين يدى الله وانا عالم بكتابه منهم من اوله الى آخره
اعلم بكتابه منهم من اوله الى آخره بين اظهرهم ولا يسكل انه صادق ووفاء كان
اعلم بكتاب الله منهم ح دل على انه اعلم الصحابه ومنها ان عليا رضى الله عنه





والعكس بسان دكل ان النبى ص دعا عليا الى دكل المعارج دكل يدل على انه افضل
ح جمع الصحابه وبيان دعاء الله ما دار ح فيه وقد اختار الصحابه والله قال الله تعالى قوله ع
والسابقون السابقون اولئك المقربون ح كل لا يدعو بعضهم لا لامر مغيب وليس المراد فاطمه
والحسن والحسين لانهم اندر حواس قولهم واساءنا واساءكم ونساءنا ونساءكم فلا بد و
ان يكون بعضهما اجمع غيره وغير فاطمه والحسن والحسين بس دكل الدعوى على بالاجماع
فتعين ان يكون علينا وبيان دلالته كونه افضل الصحابه ان دعاءه الى انما هله
يدل على ان عند ع عامه الخلق والسعه لعلى ولا لغيره فالمانعون ان الرسول ص على
بصيره مراده مرجحا ما يدع للناهله مرجحه ويحذر علمه العذاب وده ما ده السعه و
الخلق للدعو للناهله اقتا ان يكون برياكه وبه او يكون افضل والاول ح ولا كان
العباس اولى مرجل اول من تحه عقل نساء ونهاهن الفراء فلم يعن لانكون افضل
ومنها ان سحابه اكره سحابه عنه يدل على دكل ما انتهى عنه مراشار الخارج ح
على عنه واهل حمه ح كسده احتياجهم حتى نقصدن ع الصلوه بخادمه على المكس و
يرل ع حمه وتطهيرون الطهاره على حد وارهد الناس بعد رسول الله ص يدل على دكل
ما اسهر منه ع الخشن ع الماكل والملبس بركل النعم حتى قال للدنيا طلقتك ثلاثا لا جاع ع
ابواب الدنيا عليه ومنها انه اعدهم فانه روى انه كرى الله وجهه صار خمسه كركبه
البعير لطول سجوده وكان يحافظ على النوافل وكان احلمهم فانه عفى عن ابن ملجم
مروان الحكم ح كسده عداوته لعلى وعفى عن اهل البصره فجارهم والسرهم حلما
واطلقهم وجها حتى سال الاحنف ح كسده بانه وهيئته ومنها انه اقدمهم انما نا
يدل على دكل ما روى ان النبى ص صلى الله عليه لما بعث سور الاسس والسلم على اللسا
ولا اوب وعده المده وقوله عداه لا اسلاما على ابى طالب وما روى عن على انه كان
سول انا اول من صلى واول من اناب ورسوله ولا سبقتى الى الصلوه الا نبى الله وكان
قوله مسهور الصحابه ولا ينكر على منكر يدل على صدقه واداسب انه اقدم انما نا الصحابه
كان افضل ضح لقوله ع ان ابن ان يدل ان اولى المومنين وسيد المسلمين انما يسانا
على انما سار الصحابه عنه ان انا نه كان يسانا يعانى انما نى بكر يدل على قوله
وقد على المنبر مشهد من الصحابه انا الصديق الاكبر اسبب قبل ان اسلم ابو بكر واسلمت قبل ان



اسلم ولا ينكر على منكر فيكون افضل من ابى بكر ومنها انه افصحهم والمعهم بعد رسول الله حتى قيل
لكلامه انه فوق كلام المخلوق ودون كلام الخالق ومن كلامه تعالى الصحابه انصاف
الصحابه والسلاعه ومنها انه استودع انا واحتفى بدمراندى ع على دكل انا سار ع على
عين محلمه عن حبب الروى والدوس وبعث السرته الله وآسار به الى عنى بانه فصلاحه و
صلاح المسلمين ومنها انه اكرهم حرصا على اقامه حدود الله ع دكل اصلا ولا
يلعب الى العرانه والحد ومنها انه احتفظ للكتاب الله العزيز فان اكر الائمه القراء اسندوا
قراءتهم اليه فكان عثمان وعاصم وغيرهم لا يحدرون ع على عبد الرحمن السلمى وهو يسند على فيكون افضل
من غيره من الصحابه ومنها انه اجرى على العب ع مواضع كثيره كما حار ع نصل ذى الدبه وانا
لا نجد اصلا في مرالنصل قال والله ما كدت فاخ النصل حتى وجد نصفه وجد على
كوته سلعه كندى عليها سعر واجر نصل سعه ع رمضان وبولا ع الخارج ومنها انه
كان مستجاب الدعاء كما هو مشهور ان الله يستجاب له ع مواضع كثيره ومنها انه قد
اظهر المعجزات وقد امر ع على دكل ما سبق ومنها ان عليا احتص بالعرانه والاخوه وقد
علم الى لا احتى من الصحابه اخذ عليا احالفه ومنها ان عليا احتص بالاخوه فحسب بحسه فانه
كان والى العرب واحد كقوله ع على لا اسلاع على احد الا الاخوه في العرق ومنها انه
احتص بالعصمه لرسول الله مدل عليه قوله ع حتى النبى عليه السلام فان الله هو مولاه وجبرئيل
وصالح المومنين والمراد صالح المومنين على ما ى طالب هكذا اعلا ابو صالح عن ابن عباس
ومحمد بن علي كما نقل الثعلبى وغيره ع تفسيره والمراد بالولى هيهنا الناصر او هو الوزير
المشرك بن الله وجبرئيل دعلى دكل يدل على انه افضل لان طاعته لطاعه الله ولما كان
لا كان للتخصيص بذكر الله وجبرئيل دعلى فائده وعلى تقديره انه لا ناصر لمحمد غير الباري جبرئيل
دعلى والاخلاص على بالعصره دون ما ى الصحابه دليل على انه افضل ومنها ان بصره
النبى ع افضل العطاوات ومنها ان عليا كان صاحبا ما للاسباء المعدة مدبله على دكل قوله
ع لو ارادان يطلع الله احدا على سوح نى سواه الى لاطلعه على حلقه والى موسى
فى هبيبته الى عيسى ع عاكفه فلسطر ع على طالب اوحت صاحبا ما وانه للاسباء
ع صفاتهم ولا سبا افضل مرا ى الصحابه فكان افضل مرا ى الصحابه والمساوى للافضل
افضل ومنها جره الظالمان دكل انه عنه اهدى له طائر مسوى فقال اللهم آتنى باحب





حلقك اكل ما كل معى فجاء على واكل معه وبالحب الى انه هو بس ارادانه زاده بوانه دكل
ع دكل ما يدل على كونه افضل بس النبى والملكه لانه قال اتى باحب حلقك اكل
والمراد به الى النبى ص لكن ان يكون عن النبى فكانه قال احب حلقك اكل عنى وقوله
معى وسد ح اى باحب حلقك اكل من ما كل لما كل معى والملكه لا ما كلون وسد ر
عوى اللحظ لكل ملاك مر يخصصه بالسنه الى النبى والملكه يخصصه بالسنه الى عنى
ومنها خبر الراه وهو قوله ع ايت بى مدانه عرون مرموى وكان عرون افضل مر
اهل زمانه عند موسى فلا بد ان يكون على كذلك ومنها خبر الغدير وهو قوله عنه
من كنت مولاه فعلى مولاه اللهم والى من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل
من خذله واحر الحق معه على كيف ما دار وقد بين ان المراد بالمولى فيها الاولى بالتصرف
فيكون افضل ومنها خبر خيبر سان دكل انه تعب انا كر الى خيبر وح مهزما ثم تعب
ع وح مهزما فعضب الرسول لذلك فلما اصبح خرج الى المسلمين وهو راته فقال
لاعطين الراته اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار فتعرض
له الها جرون فقال عنه اين على فصيل انه ارمد العينين فتفل ع عينيه ثم دفع الراته اليه
وذكل يدل على ان ما وصفه به منقبه وهى بعد ع فيكون افضل فيها وانكر منه ان
يكون افضل مرجح الصحابه ومنها انه قد اسبق ع كمح فانه ع ينكر ما انه فضائل
وحسن بلوغه كان مسلما مثلا بخلاف ما ى الصحابه فانهم كانوا فعل بعد النبى عليه الى
كره ولا سكل ان المومن الموحد الذى ع يدل حالتا على الشرك والكفر افضل مرغيره
ومنها ان علينا السباع السلمى انه اكر واسعا عجيبه يدل على دكل كره جوده وكده
بلاغه وقوه سوكه للاسلام حتى قال رسول الله ص يوم تا حواب لفيره على جيش فيه عمار ده
العلمى ومنها اختصاصه بمزيد الكمالات الصحابه والدسه والخارجه كالعلم الراجح
والكرم والسجاعه وحسن الخلق ومزيد العفو وكسده الناس والحرب مر رسول الله ص سابه
ومنها ان والله ان عر رسول الله ع روح الرسول واسب السطى وداسر سلى بعضل دكل
ع مواضع مكمه والمسائل ان يعلم الاسلام ان علينا اكر جهادا واعلى بعدا
ان يكون اكر جهادا بالمال ومبارزة لابطال مرغيره فلس ع دكل ما يدل على انه
افضل مرغيره مطلقا بخوار اختصاص غيره بفضيله لا يجحد لها كما يجاد مع الرس العادات

او الجماع مع العود وما عامه الراعي ودع السهمات او عمر وكل ولائم ان علما افضل الصحابة
وقوله افضلهم لا دليل على انه اعلم بل عاميه انه مجتهد الدين وقع ارجاع العلوم الى
بعض بها العصاة وفضل الخصومات ولانه لو كفى ملوعة من كل واحد منهما الى العامة
العصوى والبهائم العلوى وعلى احدهما ان كان اعلم مرعيه مرجعه اليه ما العامة
فلعل عمر اعلم منه لملوعة من احاد العلوم البهائم الى ملعبها على دليل سلمنا انه
اعلم الصحابة وانه افضل بالنسبة الى فضل العلم فلا يدل ان يكون افضل مرعيه مطلقا
لجواز اختصاص عمر بفضيلة غير فضيلة العلم بل يكون بها افضل ومن على ولائم ان المدعو
الى المائدة على ما روى ان الزاد قوله وحده يدل على وكل ذكر في صنعة الجمع
فيكون المراد منه علما لكان مجازا والاصل عدمه ولائم ان من اراد وقوله والسائلة
فلما ان لا يدعو منه فلما ان اردتم لا يدعو منه جميعه فسلمنا وان اردتم
الى وهو ان كان مجازا لكنه يدل على انه مجاز كان علما من هو من الى جميعه
بل على غايته السعة على المدعو فلما قوله اما ان يكون افضل مرعيه والى اراك
فضيلة لائم الكبر اذا امكن ان يكون وكل الخير مرجع اصوله وجود لها مرعيه غير المدعو ومرجع
اصل العزاء واصل الفضل مع زيادة الف وكره معنى مرعيه الرياء الفضيلة وعلى احدا
امكن اختصاص على بعضه دون عمر مرعيه الصحابة وهو كذلك ولائم ان ما اشهر ونعل
مرجحا وبه ورجحه وشرف حلوه وجله وعباده وطلاقه وجهه يدل على انه ارجح و
افضل مرعيه مع هذه الصفات بل عامه انه يدل على الصفة بهذه الصفات والصفات
بهذه الصفات للاعيص رياكاه ترعى عمر في هذه الصفات ولائم ان اما مه ساكن على
اما ان حق الصحابة فانه روى انه على اليقين فال ما عوضت لا ما ان سكن على احد لا وكان
له كبوه عيره الى بكر فانه لا يعلم وكل يدل على ان اما بكر مستقه على الاما ان على
مرعداه لانه لو لم يكن له لكان ناجوه مع ان الاما ان للعدو ما خاسه بل يعصر الى على الى
في رعامه الى الاما ان وكل سجعل مع حق الى وان اما مه ساكن على الاما ان
ان بكر كان اسلامه الى بكر بعد اللوح واسلامه على قبل اللوح يدل على انه عمر مرعيه السوء هو

قوله



قوله مسعى الى الاسلام طفلا فلا ما ما ملعب وان حلى واسلام البالغ العاقل افضل
واسلام الصبي لان صحة اسلام العاقل البالغ معنى عليها وصحة اسلام الصبي مختلف فيها ولان
سلم ان من مسى الى اسلام افضل لكن مرجعه مسى الاسلام لا مطلقا ولائم اذا صح وسلم
بعد البلوغ فلا سلم ان لا صح افضل لان سلم انه افضل مطلقا بل عامه انه افضل مع بعد
الصحبة ولائم انه اشد وجع رايا وما ما بعد عنه وقلا ساح الى عمر وعض لا يدل كذلك على صحة رايه
في ناس الصوتين ولا يدل على انه اشد رايا مرجع الصحابة واتباعه وجه صعب على اما مه
احمد وحفظه كتاب الله العزيز واحتاج عن العلم واستخاره دعامه وظهور الكرامات
منه احتصاصه بالعرابة فدل على كماله وفضيلة لا يدل على انه افضل مرعيه ولائم انه احتمل
وجوب الحجة فان جميع الصحابة مما ركون له سلمنا وجوب الحجة لهم ولائم انه احتمل بعضه لهم
امته ولائم ان المراد من صاح المومن على المراد من حمار المومن بكل ادل على اكبر المقدر
وقال الصحابي المراد به ابو بكر وعمر وكان العلة اس زياد المراد به الاسماء ولا سلم
ان مسماه لكل نبي من صفة وجب مساواته لكل واحد منهم في الفضل والكمال حلا
لاجماع وان يكون افضل من كل واحد منهم وهو باطل واما ان يكون مساويا لكل
الفضل لجواز ان يكون افضل من كل واحد منهم بعض الفضل ولا يلزم من كونه
فضل بعد الاسماء لان لا يكون افضل منه وجب النظر لا يدل على انه احببت الحلى مطلقا على
امكن ان يكون احب الحلى بالنظر الى من دون سي احد وسلم الاستفسار لان يقال
احب جلبكي من كل سي اوفى بعض وعند وكل ملا يلزم من زياده مواته في بعض الاسماء
على غيره الزيادة في كل سي بل جاز ان يكون غيره ازيد مواته منه سي الجواب قبل
فعلى هذا الصدر اي فائدة في قوله اتى ناجب جلبكي الكل فلنا الفائدة هي مخصصة عن
نفس احب عداه ومرجحة وجب المراد من الكلام علة واقعا قوله ثم ركيت مولاه
فعلى مولاه فلا يدل على انه افضل واقعا حديث حر فلا يدل الا على ان علما افضل
مرادي بكر وعمر بل عامه ان مجموع ما وصفه به ركيته بحب الله ورسوله وبحبه الله ورسوله
وانه كر اغير فرار في يجمع فيها وغير ان يكون عدي كل جماع فيها يحبي فرارها ويلزم
من كل ان يكون افضل منها بالنظر الى هذا الوجه ولا يلزم ان يكون افضل فيها مطلقا
لجواز ان يكون كل واحد منهما افضل على من وجه اخر ولائم ان اسماء نفس كمرة يدل
على انه افضل واما يلزم ان يكون نفس كمر عمر بعد عنه الرسول واتباعا على عدد نفس الكفر



قول العصمة فلا نسلم ان اسماء نفس الكفر مطلقا وجب لا فضيلة لكن لائم انه يوجب فضيلة
مطلقا ولائم ان اسماع المسلمين على اكبر من اسماع عمر فان اسماع المسلمان مالي بكر وعمر
اكبر والحس كل على مرجع حالها ونصر بها للدين فان كلا سلاح لا يدعى ناجد كما
قوى مالي بكر وعمر واما الصفة بالكمالات العامة والدينية والخارجة فدل سلمنا على انه
كان كاملا فاضلا والدليل على انه افضل مرعيه مرجع الصحابة الا انه معارض فانه دليل
على ان الناكر افضل منه فمن ذلك قوله مرجع وسجنها كالتي الذي يرتاله مركي قال
اكبر اهل العصر اجماع ملت سمحي ان بكر وعلى اعباد العلما فيكون ابو بكر موصوفا بالكمال
اتى ولا سلم هو كذلك عدانه لقوله يحان اكرمكم عدالله اتاكم ولا كرمي عدالله هو لا فضل
ومنه قوله عمر افقه وانا لدين مرعدي ان بكر وعمر امر كل واحد منهما لا قدماء بما قد حمل
قوله على ان يكون مفضولا بالنسبة الى ابي بكر لانه ان لم يكن مفضولا خاصا ساويا وافضل
فان كان مساويا يلزم الترجيح بلا مرجح وان كان افضل منع ان يكون كذلك مرعا لعكس
ومن ذلك ما روى ان ابا الدرداء كان شي اماي ابي بكر فقال له النبي عمر انسي اماي من
هو حر مكي وقال ابو الدرداء هو حر مني فقال له النبي عليه الى ما طلعت الشمس ولا غربت
بعد النبيين والمرسلين على رجل افضل مرابي بكر ومن ذلك قوله عمر لابي بكر وعمر هما سيدا
كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين ومن ذلك قوله عمر لا تسبقني لعوني يكون فيها ابو بكر
ان سبق عليه عمر ومن ذلك قوله عمر لنوتر ان نسبق ابو بكر وسبقه في الصلوة مع انها
افضل العبادات بدليل على انه افضل ومن ذلك قوله عمان الله قد سواه الا انا بكر ومن ذلك
قوله عمر انتوني بعدواه وقد طاشت الكاس لابي بكر كتابا وهو لا يحلف عليه انسان بمنه
قوله عمر حر انتي ابو بكر ثم عمر ومن ذلك قوله عمر ذكر ابو بكر عنده وابن مثل ابي بكر كذبني
الناس وصدقني وآمن بي ورد حتى ابنته وجهز ماله وواساني بنفسه ومحاهد معي كما عمر
الخوف ومنه قول علي كرم الله وجهه حر الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر الله اعلم
ومنه ما روى عن كرم الله وجهه انه صلى له ما نوحي فقال ما اوصى رسول الله حتى اوصى
وكل ان اراد الله بالناس حرا جمعهم على حر جمع كما جمعهم بعد نبيهم على جرجم ومنه
قوله عمر لو كنت محدثا حلالا لاحدث آبا بكر حلالا ولكن همسر بكل سر ديني وصاحبي
الذي واحب له صحبتي في الغار وخليفتي من بعدي واتبعه الى انه على سطح جرح الصحابة

رسول



رسول الله صة والك عن مطاعني وحسن الظن بهم وترك العصب والعض على العصب وترك
الاذى اطرح اظهار مجتهم بحث يزدي سلك الدين مع عمر فان الدين مدحهم في مواضع
كثيرة ومن القرآن وقد اثنى رسول الله صة وهو هذا الحديث بعضه رسول الله صة بالجهاد وخوف
كلا سوال فكيف بحديث لؤمن انه دسوله ان بعض مرجوه موصوف بهذه الصفات

قال والدليل السوابق دل على ان احد عمر ولو حب العصبة واسماعها
مرعمر هو وجوه الكلالات فهي ومحاربة على السلاح كفرة ومحالفه صفقة

اقول للا ذكر ان الاما ي الحق بعد رسول الله صة علي اراد ان سرعلي الما مي
لا بد وهو احد عشر الحسن والحسين ثم زين العابدين ثم محمد الباقر ثم جعفر الصادق ثم
موسى الكاظم ثم علي الرضى ثم محمد الجواد ثم علي الهادي ثم الحسن العسكري ثم كان ما ي المنتظر
واحب على اما مهي على هذا الترتيب لوجوه ا السبق السوابق الشيعة قرنا
بعد قرن وحقا بعد خلف فانه دال على انه امامه هو لا ما مه ما روى عن علي السلام
قال للحسن ابني هذا اما ي اس اما ي الحواما ي ابو الائمة سبعة ما مهي قائمهم ومنه ما روى
مروي ما سالني عن عبد الناس سبعة واربعون الناس على عهد الكي سلكي لا يكون
بعده خليفة فقال اكل لحدث السن وهذا هو ما سالني احد عنه بعد عهد الساعة
ان يكون بعده اسا عشر خليفة عدد نقباء بني اسرائيل ت ان لا ما ي بحق ان يكون
معصوما وليس هو لا النفس معصوما جاعا فعيت العصمة لهم وكل لرجل الرمان عن
العصور وكل ج الثالث ان كل واحد فرهو لا متصف بالكالات العامة و
البدنية والخارجة وكمل بعده وهذا دليل على استحقاقه الخلافة لانه افضل واهل
عمره والاخير العمل بعدم المعصول على الفاضل وفي هذه الوجوه نظر لا يخفى
على المتامل والرابع ج وبيان لا مامه اما على ان محاربه علي كفره ومخالفته
فسقه اما الاول فلقوله عمر حر كل حرى ما علي ولا شك ان محارب الرسول كافر و
اما الثاني فلان حسنه امامه واضح فمخالفه واجبة فمن خالفه يكون مخالفا لقول
المومن ومرتبع عن سبيل المومنين وله ما نوفي وقصله جهنم وساءت مصيرا والحق ان
محارب على يكون محيطيا طاهرا فيكون واقعه الناكث محاربة عن سهو و
كذا محارب كل واحد من الخلفاء الراشدين واما مخالفه فلانا لم اما ان يكون عن اجتهاد

او لا فان كان الاول فالظاهر ان خطاه لا ينتهي الى الله محمد والخطاء لا جهاد
لا يكون فاسدا وان كان الثاني فلا يكون صوبه وكذا الحالة الثانية جليا والله اعلم

قال **الفصل السادس** في المعاد والوعد والوعيد

وما يتصل بكل حكم الملئس واحد والبحث دل على امكان المعاد والكراه وجوب الجزاء
واختلاف المعصيات ممنوع **اقول** الملائم في المقصد الخامس من
المقصد السادس في المعاد وما يتعلق به الوعد والوعيد ولما كان بحثه المباحث مبنيا
على بيان جواز اعادة المعدوم المماثل لهذا العالم اشار الى امكانه واشتمل عليه
والبحث اما العقل فلان العالم المماثل لهذا العالم مما يدل امكانه واشتمل عليه بالعقل
والنقل فان احد الملئس مع المماثلة اذا كان ممكنا وجوده وكل ملئس من هذا العالم
قبل هذا العالم ممكن وجوده والبحث ورد على ان مثل هذا العالم مما يوجد
الكل بسيطا ملئسا فكله كرة فلو وجد كل عالم اخر لكان كما فرض من العالم خلاء
وهو باطل اجاب **قلت** انا لا نسلم ان العالم كرة ولئن سلمنا انه كرة فلم لا يجوز
وجوب الخلاء على تقدير عالم اخر بحوار ان يكون كل من العالم ملئسا بحيث لو جمع
بها كانوا كرة اخرى ولا يلزم الخلاء **قلت** لو وجد عالم اخر لحصل هذا
العالم لكن ثم العناصر كما ذكرتم فان اريد بالملئس امكان عناصر هذا العالم فلا يلزم
اختلاف معيات الطبائع في محل بسيط واحد فلا يلزم ان يكون ملئسا لامكان
الاجزاء المعدة اما الاجزاء فلا لانا لا نسلم امكان اختلاف معيات الطبائع في
معيتها على تقدير الا يكون حالة لهذه الامكنة بحيث لو كانت طبائعها مخالفة لطبائع
هذه العناصر وان كانت مخالفة لها في الحيز **قال** ولا امكان بعض جواز
العدم والبحث دل عليه وتناول في المكلف بالمعاد كما في نفسه ارجع **اقول**
احتجوا ان العالم يمثل يصح عدمه اي لا يمتنع العدم والملازمة ظاهرة وهي
الكبرى امة والجاحظ الى ان العالم محدث ولم يسبق الفناء وهي الملازمة صحيحة والكبرى
الى جواز فناء العالم عملا وهي باطلة لانا نعلم بالضرورة ان الاجزاء
اذا عدمت لا يعاد المعدوم بعينه لان الاعادة تستلزم الجمع بين المتناقضين
وهما الوجود والعدم في الزمان الثاني وهو محال وان اريد بالاعادة ايجاد مثل
المعدوم فلا نسلم ان المعاد هو المثل بل هو المعدوم بعينه لان الاعادة
اذا كانت ممكنة فالمعدوم بعينه مقدور لله تعالى فيصح ان يتعلق به القدرة
الحادثة فيوجد بها والا لزم ان لا يكون الله تعالى قادرا على ايجاد المعدوم
بعينه وهو باطل **قال** واستدل بالاجماع على المعاد الجسماني
**اقول** اجمع المسلمون على ان المعاد هو الجسماني وهو اعادة المعدوم بعينه
بجمع اجزائه الاصلية وخالف في ذلك الفلاسفة والملاحدة والبراهمة
والدهرية والخرمية والسمنية والتناسخية وهم فرق كثيرة
**قال** والعقل يدل على امكانه **اقول** اختلفوا في المعاد فاطبق المسلمون على المعاد
الجسماني وذهب طائفة من المعتزلة الى ان المعاد الثواب فقط بل اعادة المعدوم





المختار وهي بين بين واسطة وقال في موضع آخر ان الجوهر يحتاج الى نوع من كل جنس
من اجناس الاعراض فاذا كان الباقي من نوع كان العدم في الجوهر وقال اما في الجزء من
جزء فكل ذهب بعضهم الى انه اذا بقي في الجملة شيء من العدم الجوهر وذهب ابو
الهذيل الى انه كان قال كل فعل من افعل فيفني وذهب ابو علي وابو هاشم
الى ان الله يخلق العباد وهو عرض يسمى جمع الاجزاء وهو لا يبقى وقال ابو بكر الاصم
انه يخلق لكل جوهر فناء وقال الباقون بان فناء واحد يكفي لافناء الكل فهذه هي
المذاهب واحتج المعتزلة على جواز العدم بالامكان فانه قد ثبت ان العالم ممكن
الوجود فسحيل ان يحكم بالذات او مع نهاية لامتناع لاستلزام تحقق العدم عليه كما
حار الوجود له والى هذا اشار بقوله ولامكان يدل على جواز العدم والدائم لكل السمعة
دلت على وقوع العدم مثل قوله تعالى هو الاول والآخر فان لا يجوز حتى انه لا
يكون منصورا الا الان بين بعد فناء المكنات ومثل قوله كل شيء هالك الا وجهه
قوله وتناول ذلك المكلف بالعود فاشار الى جواب ما يقال ان هذه الادلة
ان دلت على وقوع العدم مثل قوله تعالى هو الاول والآخر فان لا يجوز حتى انه لا
يكون منصورا الا الان بين بعد فناء المكنات ومثل قوله كل شيء هالك الا وجهه
قوله وتناول ذلك المكلف بالعود فاشار الى جواب ما يقال ان هذه الادلة
ان دلت على وقوع العدم مثل قوله تعالى هو الاول والآخر فان لا يجوز حتى انه لا
يكون منصورا الا الان بين بعد فناء المكنات ومثل قوله كل شيء هالك الا وجهه
قوله وتناول ذلك المكلف بالعود فاشار الى جواب ما يقال ان هذه الادلة
ان دلت على وقوع العدم مثل قوله تعالى هو الاول والآخر فان لا يجوز حتى انه لا
يكون منصورا الا الان بين بعد فناء المكنات ومثل قوله كل شيء هالك الا وجهه
قوله وتناول ذلك المكلف بالعود فاشار الى جواب ما يقال ان هذه الادلة





العباد لو كان منافيا لجوهر لم يكن اعادته لجوهر اولى من اعادة الجوهر له لان مع
الموجود حصول المنافي الطاري مع الوجود اولى من رفع الطارئ له ولان العباد
لو كان موجودا بلا بنية لم يعلم او لا علم او ليس ظاهر العادة سبحانه بالاضرار
ان العباد اما ان يكون واجبا لذاته وهو باطل لا علم لانه كان معدوما وما ولا يكون الجوهر
موجودة اصلا ام صار موجودا وكل واحد اذا كان ممكنا واذا ان يكون ممكنا لذاته
وهو باطل لانه يصح عدمه لانه لو لم يصح عدمه لما كان ممكنا لذاته
**قال** واثبات بقاء الاعراض في محل بسيط يوقف على بقاء المحل بسيط الرجحان
اجتماع المتضادين واثباته في محل بسيط يوقف على بقاء المحل بسيط الرجحان
**اقول** ذهب طائفة الى ان الجوهر باق بقاء وهو باطل لانه لو
اعدم لكان اعدام الجوهر فعال لهم اثبات بقاء والا في محل بسيط الرجحان بلا مرجح او
اجتماع المتضادين وكل لان البقاء لا يخلو اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان
الاول بطل الرجحان بلا مرجح لانه لا يمكن ان يكون كل من الجوهرين اعني الذي هو باق
بالبقاء والجوهر الذي هو البقاء بسيطا بل لاستحالة الدور فيكون احدهما مرجحا للاخر
فلا يرجح بلا مرجح لانه لو امكن ان يحصل احدهما مرجحا بطل الاخر
وان كان الثاني بطل الرجحان بلا اجتماع المتضادين لانه ما عار ان يكون باقيا بقاء
وما عار كونه عرضا يكون في محل فيلزم اجتماع المتضادين **وذهب** جماعة وبطل
الى ان الجوهر باق بقاء ما دام مريدا اعدامه فاذا اراد اعدام الجوهر لم يعدمه
اصلا الجوهر باطل بنفسه فاذا اراد اعدام الجوهر لم يوجد البقاء و
توقف على حصول الضد على ما سبق **وذهب** ان حصول اضداد الجوهر البقاء في المحل يسلم
المحل يوقف على حصول المحل في الزمان الثاني فحصوله في الزمان الثاني ان كان هو
نفس الزمان بطل يوقف الشيء على نفسه ابدا او معلول البقاء وهو باطل ايضا لوقف الشيء
على نفسه بواسطة **قال** وتحرب انتفاء الوعد والحكم بعمومي وجوب
العفو والصفح خاصة سبحانه الجسماني مردود محمد عليه الرحمة امكانه والبحث اعلاه
فواضل المكلف **اقول** اختلفوا في المعاد فاطبق المسلمون على المعاد
الجسماني وذهب طائفة من المعتزلة الى ان المعاد الثواب فقط بل اعادة المعدوم بعينه





واما المعاد الجسماني فلامحال للزمان على اعادته وبعده لكن البحث ان المعدوم على الوجه الذي
ذكره الاشاعرة لان نفس بقاء الاعراض عندهم لا يصح ان يكون باقيا بقاء وذهب طائفة من
المعتزلة الى ان المعاد الجسماني دون النشأة وذهب طائفة من المعتزلة بعينها واجمع المسلمون على وجوب
المعاد وبعضهم آمن انه وعد المكلف بالثواب على الطاعة ووعد بالعقاب
على المعصية بعد الموت ولا بعضهم الثواب والعقاب بعد الموت لان الوعد والوعيد في الجزء
اما الوعد والوعيد فلان الله تعالى اخبر بالثواب على الطاعة والعقاب على المعصية
فلو لم يقع لكان الخبر كذبا وهو محال والبراهمة منعوا ان الله تعالى اخبر بالثواب
والعقاب على المعصية فيما نظر وذهبا مبنيان على فاعدة الحسن والقبح
العقليين وان البدل واجب على الله تعالى وقد عرفت فاعدة والحق ان المعاد
الجسماني والروحاني كلاهما واجبان اما الروحاني فلما مر ان النفس الناطقة مجردة
عن المواد وانها مستمرة الوجود بعد انها سعادة وشقاوة وقد حان الوقت
مثل قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره
الله اعلم انا مثل حاجة عند ربهم يرزقون وحسن وقوله تعالى انها ان تك مثقال حبة
وكل ناصه موصوفة واما العقل الجسماني فلاستمرار العقل بانسانه وكل قدور من
القرآن ما نص كرة والدة على اثباته بحيث لا يقبل التاويل منها قوله تعالى قل من يحيي
العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة فانها مع وجاهة الخطاب الى بعض
مشركي قريش مرتبة على قاعدة الذين لا يؤمنون بالآخرة ان الله يحيي
عظاما بلى قادرين على ان نسوي بنانه الذي هو اعظم عظاما منه والمراد بالعظام هي
على كل ما صح حلول الحياة فيه لانها حلوا اعراض يوصف بالرطوبة عليها وبالجفاف
حسبما يليق بها والمراد بالعظام كما قيل هنا هي المكسورة منها لا مطلقا اذ لا معنى
للعود على ما لا يكن ان يحيى فالصرف لبعض ان المعاد الجسماني مردود
محمد عليه امكان العود بما مر لان الجزء المعدوم حق لا شيء والعود هو ان يكون الجزء
الذي انشأه بقوله قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهذا يكون على قوله والبحث
اعلاه فواضل المكلف انشأه الى جواب شبهة بعض البراهمة ان المعاد الجسماني
غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا حتى صار جزءا من الاكول جسمه ثم اكل الاكل فليس

مان سعاد حرامن احدهما اولی من ان یعاد حرا من الآخر وجعله حرا ابدا بهما معا فی
قیس الاعتاد واحد منهما مستقر والجواب ان الحر الاصلی لاحدهما فصل لاحر
درجته الی اولی قال وعدم الحرمان لاملاک وحصول الحکم فیهما و
دوام الحکم مع الحرمان وبوله الدین وعرق الوالد وساعی الوی الحمالة السعداء
اقول احسن العامل بامضاء الوجوه الآ ان لوجب العاد الحمالة
ما کان یکون وصول الثواب والعقاب سببا کاملا کان الفاعل والمتسبب
والآ وجب الحرمان لاملاک وما دام الحکم موقوفا علی الاملاک لان وصول الثواب
الی المکلف سبب الحر سبب علی تعذر رجوعها فلم یعد حرا یتم لاملاک لان
دوام الحرمان مع دوام الحکم وهو ممتنع والله تعالی یوله الدین وعرق الوالد وهو ممتنع
والله تعالی یکون الوه الحمالة عرق ساعی الوی الحمالة السعداء وهو ممتنع
العقاب مانسب الی المعصیة دائما ووصول الثواب دائما وصول
عن هذه الوجوه ایها السعداء ادات والاسباب سببی ما ذکر فان لاملاک حاکما
کما ذکر فیکون عدمها حارا واذا کان عدمها حارا کان الحرمان لاملاک حاکما
حصول الحکم دون لاملاک حارا وکتبها مهموعة وعلامة رکوبها لاسبال حصول الحکم
موقوفا عدم رکبها ودوام الحکم مع دوام الکاوان ممکن لان امر مع قادر علی کل
واسئلة قال ونسخی الثواب والمدح بفعل الواجب والمندوب و
بفعل صبغ العبیع ولاحلال به سبحانه فعل الواجب لوجوبه اولوجه وجوبه والمندوب
کذلک والقصد لایدرک العبید ولاحلال بالله لان المسقط مرعرق طلع والله
امکن لاسدادا کان جسما وکذا نسخی الثواب والدین بفعل العبیع ولاحلال بالواجب
لاستحالة علی اللطف وللمع اقول لاس الفاد الحسنی اراد ان
سرسلة الثواب والعقاب والثواب هو النوع المسحی المعاوض للمعطی والمدح قول
بهی عن ارجاع حال العرض المعدم سلة الاحد والمکلف نسخی الثواب والمدح بفعل
الواجب وبفعل المندوب وبفعل صبغ النبیع وبالاحلال بفعل العبیع وبسرطة
استحقاق الثواب والمدح ارجاع الواجب لوجوبه اولوجه وجوبه وارجاع المندوب لندبه

اولوجه



اولوجه ندبه وارجاع فعل صبغ العبیع لکونه سرکل العبیع ولاحلال بالعبیع لانه احلال بالعبیع
لانه فعل الواجب والمندوب کما ذکر بل لاحلال مرارجاع استحقاق ثوابا ولامدحا
وکذا فعل صبغ العبیع اواحلال العبیع لایاد کل بعوض لغرضه اوغرضا استحقاقا
ولامدحا واما استحقاق الثواب والمدح لمادکر لان کلا سان مادکر مسقط عالزاع المسقد عن
العاد الحکیم وعرعرض اوالعوض هو کاصرله طلع والعطلع قبیح والعبیح لاقصد عن
العاد الحکیم والعوض هو العبیع فکل العبیع لایاد کل بعوض لغرضه اوغرضا استحقاقا
بوسط قبل العقد واما ان لایکن کاسدا اوکل العبیع وقبح بعض ان یسحق لمادکر
الثواب والمدح وقد بطل لانه مبنی علی قاعدة التحسین والتقبیح العقلیین وقد
عرف ماقه وقد یسحق المکلف العقاب والدین بفعل العبیع ولاحلال بالواجب
والعقاب هو الضرر المسحق المعاوض للمعطی والدین قول بهی عن ارتفاع حال الوجه
قصده وامامسحق العقاب والدین بفعل العبیع ولاحلال بالواجب فوجهان احدهما
فعل والآخر سعی ات الفعل فلان العقاب سحق علی مادکر لقبح لان المکلف اذا
علم ان مالمفسده یسحق العقاب فانه یسعد عن فعلها ویقرب الی فعل ضدها وهو معلوم
قطعا واللطف علی الواجب سبب لاسحقاق العقاب قال ولاجماع علی ارجاع
لاسحقاق مع اعتراض اقول هذا الجواب عن اعتراض وارد علی ان
الاحلال بالواجب سبب لاسحقاق الدین بفعل العبیع ولاحلال بالعبیع سبب لاسحقاق
المدح لکان المکلف اذا احل الواجب وبالعبیع کان مسحق المدح والدین فلا یرتفع اجماع
لاسحقاق فی اسحقاق المدح والدین مکلف واحد وهو ممتنع قلت
الجواب ان اجماع لاسحقاق ماعارض اما اسحقاق المدح فماعارض الاحلال
بالعبیع واما اسحقاق الدین فماعارض الاحلال بالواجب ولاجماع ارجاع
لاسحقاق فیما عارض قال والجاب المسمد عن سکر العبیع صحیح وبهذا
العمل یرتفع الجهل اقول وهب ابوالعبیع الملقی سلة ان الجاب
هذه المکالبة ورفع سکر اللبع الی العبیع صحیح بها فلاسحق المکلف مرارا بقبح المضرة



بطلانه مان الجاب المسمد عن سکر العبیع عند العقلاء اوقع عقلا ان سوء الاداب
علی عرفه یعد ممکلف وترجب علیه سکره مسقط علی مکل العقد من عرفان اصل الدیانات
والعبیع لاقصد عن الشرع فیعین ان یکون الجاب المکالبة من عرفان اصل الدیانات
ومان العمل فامن ترجب سکر المبع وجاهل بالمکالبة لسرعة وفصل العمل
یرجب السکر ترجیح الجهل بالمکالبة ترجب الجهل مان المکالبة لیست سکرا
قال ومن طرح استحقاق الثواب کون العمل اوالاحلال بالعمل بالعبیع
مرطرح استحقاق الثواب کون العمل الواجب اوالمندوب اوالاحلال بالعمل بالعبیع
مسهلا علی المسمد لان الوجه لاستحقاق الثواب هو المسمد فاذا اسقت استحقاق الثواب
ولاسرطرح استحقاق الثواب بفعل القاعد رفع الدین علی فعل القاعد فان حاله
صدور العمل مع الدین علیه فلا فائدة فی اسراط رفعه والامرطرح الله سرط استحقاق
الثواب اسقاط الفعل الحاصل واسقاط المکلف لوجه الوجوب اولوجه الدین اوالاجوبة
اوالدین قال وجب اقران الثواب بالمعطی والعقاب بالاهانة للمعطی
الفقیری باستحقاق ارجاع فعل موجبها اقول ذهب المحوله الی ان الثواب
یجب ان یقرن بالمعطی والعقاب یجب ان یقترن بالاهانة واحتاج المحقق واحتج
علیه بانا نعلم بالضرورة ان الفعل الموجب للعقاب یسحق فاعلها المعطی والاهانة
قال ویجب دوامهما لاستحالة علی اللطف ولدوام المدح والدین وحصول
نعمتها لانه ویجب خلوصها ولاکان الثواب انفی حالا والعوض والتفضل علی
تعذر حصولهما فیهما وهوادخل فی باب الزجر اقول ذهب المحوله الی
انه یجب دوام ثواب اهل النعیم وعقاب اهل الجحیم عقلا واحتاج المحقق واحتج
علیه مان دوام الثواب علی الطاعة ودوام العقاب علی المعصیة یعد المکلف علی
فعل الطاعة وزجره عن المعصیة فیکون لطفا واللطف واجب ومان الموجب
لاستحقاق الثواب والعقاب هو الموجب للمدح والذم عند جماعة من العدلیة
بل یکون دائما ملازما ان یکون الموجب للاجر هو الثواب والعقاب دائما لان دوام
احد الموجبین یستدعی دوام موجبه کالاجر ومادام الثواب والعقاب لکان الثواب

والعقاب



معطلین وقبح بلزم حصول بعضهما ای بلزم ایطال الثواب الذی هو النعیم حصول الضرر
الذی هو بعضه وایطال العقاب الذی هو الضرر حصول النعیم الذی هو بعضه وقبح حصول
بعضی الثواب والعقاب منافیه لهما لان الثواب والعقاب یقتضی ان یکونا خالصین
عن الشوائب وانما یمکن ان یکون الثواب والعقاب خالصین عن الشوائب لانه
لایکن الثواب والعقاب خالصین لکان الثواب والعقاب الفی حالا مامهوعی
نهایا والمفصل عالمدر حصوله مع الثواب والعقاب الخالصین عن الشوائب لانه
اوحل مع الرجوع عن المعاصی قال وکل دی مرتبة مع الخ ۰ لا
طلب لازید وسلم سرورجع بالنکر سلة الی حدة اسعاد المسعد وعناهم بالثواب عن
مسعد برکل العقاب واهل النار یلجون سلة برکل التقاب اقول
هذا الایراد الی الجواب اعراض لانه یسرح ان الثواب لاتخالص عن الشوائب وذلک
لان اهل الجنة درجاتهم متفاوتة فمن کان اردی مرتبة یکون متمنیا اداسا هدس
هوا علی درجة ولانه یجب علی اهل الجنة النکر علی نعم الله تع ویجب علیهم الشکر
کالاحلال بالعقاب وکل ذلک مسمد فلایکون الثواب خالصا عن الشوائب یسرر
الجواب ان کل دی مرتبة مع الجنة لایطلب مرتبة اردی منه ومرتبة فلایکون متمنیا لما
وهوا علی درجة وان سرورجع بالنکر یسلة الی حدة اسعاد المسعد فان عناهم بالثواب
ومنافعه عن عبد مسعد برکل العقاب لایرجع برکل العقاب لایکون مسعد علیهم وانت
اهل النار فانهم یلجون الی برکل العقاب فلاعبد العقاب عنهم فلایکون ذلک نکالا
لانه انهمن سلة حدة لانجا فلایحصل لهم ثواب بترکل العقاب فیکون عقابهم خالصا
عن الشوائب قال ویجب رفع الثواب علی سرط وکالاجاب العقاب
بانه خاصة اقول ذهب جماعة منهم المحقق له الی ان الثواب یجوز ان یسقط
علی سرط واحتاج المصنف علیه بانه لوجاز رفع الثواب علی سرط لکان المکلف
فاعله وحده وعند ان لعبد فی المعصیة لانه مثابا والدین بقاء الاحقاق سابقا
اللازمة ان العقاب فاعله وحده وعند ان لعبد فی المعصیة لانه مستقل بالجزء الموجب
الثواب علی سرط لوجاز ان یثاب المعصیة لانه لایعد فی المعصیة الی علم السلاق
قال والاجاط باطل لاستلزامه القطع والقطع فی محل مسائل درجة

حراج والعدع كالوبوه اذا كان كالخرصعا وحصول المناقص مع السماوى
اقول احتلفوا فى الموسى اذا جعله طلاعات ومعاصى وذهب
الاساعره الى انه لاثب على المدح به انه وعد عنده بل ان اثاب بفضله وان
عاقب بعدله وله اثابه العاصى ومعاقبه المطيع وذهب جماعه والمعتزله الى
ان كاحباط والكفر على معنى ان المكلف استحق بمواتر المعدد بالمعصيه المباشره
وكفر دبوبه المعدوم بطاعه المباشر واحباط الهم من كاحباط والكفر واحبط
عليه نار طلع والخطاب على الله تع وبان قوله فى مثل مثال درج حراره ساقطه
قوله والعدع الى اخره اشاره الى دليل بطلان مذهب الى بابى بمعنى مدعوه
انه معنى كاول بالكفر وبعتق كالاكل بالاول ماساواه وبين الزائد مستحق وهو
الموازنه بمعنى الدليل على بطلان ان لو وصوان المكلف استحق حسنه احراء
والثواب وعين اجزاء والعقاب باسقاط احدى الحسنين والعقاب دون كاوكى
بنس اول والعكس ولو قوض انه استحق حسنه اجزاء من الثواب وحسنه اجزاء من
العقاب فان ترتب اسقاط احدهما على كاجزاء لم يصرح المعلوم عالما وان
ساواه وجودهما معالان على عدم كل واحد منهما وحده الاخر فلو عدما دفعه
لوجد اذفعه كل العلة موجوده حال حدوث المعلول فيهما موجوده ان حال كونهما
معدومين قبل الخ بين المقصين قال والكفر محله وعذاب
صاحب الكفر مستحق لاسقاط الثواب بالموازنه ولبعد عند العقلاء والسمعات
عذاب الكفار والمعاصى دائم لاسقوط والكفر والمبالغ لاجتهاد الذى بالفعل كالى
المطلوب رفع الحاظ والغرض ان بعد قد يرفع به وما حصل عليه كالذى من
الكفر والمبالغ لاجتهاد وان نصر واصلا الى الحق اوسى ناظرا وكلاهما ناج و
مع ان بوذى كالمجتهد الى الكفر خاكفر واما معامله للحكم وانما حاصل مجتهدا موكى
وكلاهما معصوم لاجتهاد وله لكل حكموا به توعه فى العدات وقولهم وما حصل عليه
فى الدين من شرح خطاب الى اهل الى الحارس اوالذى ايد حلوله واف

ان عذاب



ان عذاب اصحاب الكبائر برحل عوسقط اولا وذهب اهل السنه وكل عامه والشيعه
وطائفه من المعتزله الى انه يسقط واحتاره المه واجمع عليه بان صاحب الكبائر
يستحق الثواب بانه قوله ع كمن عمل مثقال ذرة خيرا يره ولاشك ان لابان اعظم
اعمال الخير فان استحقاق العقاب بالمعصيه فاما ان تبذ الثواب على العقاب وهو
سقط بالاسقاط اوبالعكس وهو المطلوب وبانه لوسقط عذابه بتوبه اوبه اذا عبد الله مكلف
مده عمره ثم عمل كبيره فى آخر عمره ان للاسقط عذابه وهو قبيح عقلا واذا سقط العقاب
الى بمكن بها المعتزله من عدم انقطاع صاحب الكبيره مثل قوله ع ومن يعص الله فان له نار جهنم خالدا فيها ومن يعمل موصا معتديا فيها خراوه جهنم خالدا فيها ومن يقتل
عمدا فجزاوه جهنم خالدا فيها وله اما مخصص العمومات بالكفار اوه بحمل
الخلود على المكث الطويل واما قوله بان الثواب والعقاب معنى ان يكون
داما فالمعدد بان اريد بدوام العقاب دوام عقاب الكفار فمسلم ولا قبوع ٥

قال والعفو واقع لانه خير من خلاف اسقاط والاصر عليه مع بركه مع ضرر
النار كريشس اسقاط والاحسان والسمع

اقول احتلفوا فى جواز العفو
قبيح جماعه من المعتزله الى انه جائز عقلا كغيره لكنه سمعا وذهب قوم الى وقوعه
عقلا وسمعا واجمع المه واجمع على وقوعه عقلا بان العقاب حق الله تعالى
فجاز له اسقاطه وبان العقاب ضرر على المكلف والاضرار على الله تع قبيح فى بركه و
كل ما كان كذلك فاسقاطه حسن وكل ما هو حسن مهو واقع وبان العفو احسان
والاحسان على الله واجب وعلى وقوعه عالدلائل السمع مثل قوله ع ان الله يغفر
ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله ع باعبادى الذين اسرفوا
على انفسهم لاتقطوا من رحمه الله ان الله يغفر الذنوب جميعا قال

والاجماع على الساعه فعمل ارادته الساع وبطل ضمانى حقه وهى المطالبه لاسقاط
من الجانب وبانى السمعات مساوله بالكفار

اقول اجمع المسلمون على
سوء الساعه لوقوع عسى ان يعمل ركل معاصيه محمودا وقبرا الساعه بم احتلفوا
فذهب طائفه الى انها عبارة عن طلب رباح المباح للوسى المعصى للثواب
وذهب طائفه الى الساعه للعصاه وهو انه محمد على السلام من اسقاط عبابه وهو



الحق عند المه واطل المه كاول بان الساعه لوكانت لطلب رباح المباح للوسى المعصى
للثواب لكنا سافعين مع النبى على السلام لانا نطلب رباح المباح للنبى عو وهو معصى للثواب
والتالى بط لان السمع اعلام بقربه والمسموع عنه قوله وبين الشفاء اسارة الى الجواب
الدليل على الذهب كاول تقرير الاصل ان الاصل قال ما للعطاس وحسنه ولا سمع
بطاع بين الله وصول الساعه عن العاصى فلا يكون الساعه بابه فى حق العصاه بسبب
الجواب امع بين السمع الذى بطاع وبين السمع العطاع لاسلبى بين السمع وقوله
وبانى السمعات مساوله اسارة الى جواب اسئله لانا نهم بالسمعات مثل قولهم وما
للعطاس من الضرار وقولهم يوم لاتجزى نفس عن نفس شيئا وقوله فما تنفعهم شفاعه
الشافعين بقرر الجواب ان بعده لانسلم مساوله بخصصها بالكفار جمعا بين
كل دله قال وقيل فى اسقاط المضار والحق صدق الساعه فيها وهو
آتيان له لوله عليه السلام ادخرت شفاعتى لاهل الكبائر مرامى اقول ذهب
الطائفه الى ان الساعه بالنسبه الى العصاه فى اسقاط المضار فقط والحق عند المصنف
صدق الساعه فيها اكما فى رباح المباح لها وفى اسقاط المضار فقط ان سمع
فلان عن فلان اذا طلب له زياده منافع واسقاط مضار فهى ان ينوب السماع
بالمعنى الثانى للنبى عم الوجوه عم اذ وجوب شفاعتى لاهل الكبائر مرامى قال
والبوه واجبه له دفعا للضرر والوجوب الدفع على كل قبيح اواحتمال واجب ودفع
على القبيح قبيح ولا لابس وجوب النار ان كان العقاب فكذلك وكذا الاحتمال بالواجب

اقول البوه هى الدفع على المقدور على الحال والعزم على رفعها فى الاستقبال
وقد اتوا على وجوبها واجمع المقدور على وجوبها مامر ح ان البوه دافعه للضرر الذى
هو العقاب اوالخوف منه وكل دافع للضرر واجب فهاتبه دفع الضرر اقطع فتكون واجبا اما الى
ان الدفع على فعل القبيح او على من احتمال بالواجب واجبا قطعا فتكون البوه واجبه وبجب
على الثانب ان يدفع على فعل القبيح نفسه اولغيره اما لكل الدفع على القبيح لغيره لابس البوه
فان من يدفع على المعصيه بحيط صحيفه اوالعرض لاتحصل البوه له وان كان عامه
البوه هو خوف النار فكل اى لم يجب البوه لان بوبه الخائف لنفسه بدفع القبيح
العقل فتكون كمن يدفع حقنا لسلامه بدنه وكذا الاحتمال بالواجب اما يكون الدفع عليه

بوبه

الدواعي الى تركه الحج مساويه وكل لان يرجح الداعي على الصارف يجب على
وكل الصارف وان اسر كل الدواعي يرجح الصارف على الصحيح فيتحقق الصارف عن الفعل فيسب
يرجح داعيه وبه يحصل الصارف على الصحيح واسر كل الحج الدواعي كان رجحان الداعي
يخصص وكل الصارف بالوقوع فلا يكون صارفا عن الصارف على الاصح والداعي الى ما ترك
الصحيح بل كان الداعي وكل الصارف العزم الواقع ما يرجح وكل كاسر الداعي لا
الفعل فان كان داعيان يرجح بحسب الدواعي فاذا كان داعيه بعض الافعال راجحة على
داعية بعض اخر اختص الفعل الذي يكون داعيته راجحة بالوقوع فان اسر كل من عشرة
من الدواعي واداسا ركل الدواعي من الحج اسر كل وقوع الصارف فلا يقع الصارف عن بعض
دون بعض وبهذا يزول ما قيل على سقط عنه واولاده من ان البوء لا يصح عن بعض
الصاع دون بعض فانه يقال بهذا الرد انكم سلمتم ان البوء لا يصح عن بعض
على صفته مثل الكفارة وهو خلاف اجماع المسلمين قال والله اعلم والكلام المجموع
كان من حقه تعالى بس فعل صحيح كمن قد العين والعرج ذي لا حلال بالواجب
اجلب بحكم بعماء وقصاصه وعدمها وان كان من حق ادمي استنبط الله له
ان كان طلما والعرج على صحيح السعود او كالرساد وان كان اصلا لا يمس وكل حسوة

**اقول** اذا وان سر سقط اضاء البوء بحسب ما يوجب مدموم
البوء ان كانت عن دب معلق بحق الله تع كالعين والعرج ذي لا حلال بالواجب
كمن فيها العرج والعرج وان كانت عن لا حلال بالواجب اجلب بحكم كسر الحج
وقصاصه وعدمها فعصبه سقط عنه بحر الدين والعرج على ترك المعاد ذي وقصه
يحتاج الى العصا كالصلاة وعصبه يعني سقط ان يؤدي كالركاة وان كانت عن دب
معلق بحق الادمي استنبط الله له ان كان طلما وله يسعد لا بصال ما ان كان صاحب
او وارثه ما ذا وانا يصل الحق الى المستحق ما ان ترد المال وسقط الدين او العصبة
للعصاص الى اولياء المقتول لا سيما الخ وان يسعد وجب العرج على ترك
المعاد ذي وان كان الدب الذي معلق بحق الادمي اصلا لا وجب ارشاد من
اصله ورجوعه عما اعتمد سببه ان امكن وكل وهذه البواب ليست جزءا من البوء
فان العقاب سقط بالبوء وبقيا المكلف بالواجب اتباع للبوء فان ترك البوء لم





لا يقع العقاب بالبوء قال وبحث لا عذار قال الخطاب مع وجوده يلزمه
**اقول** ان اذا كان الدين الذي حلق عن كاذبي يموت لا عقاب وجب
على العقاب لا عذار له من اعذاره بان يلزم الاعقاب الله ولانه اوصل اليه ضررا من
العرب الاعقاب وجب عليه الاعذار ربه والدين عليه واذا لم يلزم الله لازمه
الاعذار لانه لا يوصل الله مرتكب العقاب عن كل حق في كل مرة فمن الدين يرجع فانه
طالب ربه والعرج على تركه العاد وده قال وفي الخطاب التعليل
مع الذكر اشكال وفي وجوب الجديد اشكال وكذا المحلول مع العلة **اقول**
هل يجب على المتاب التعليل ان كان يعلم العقاب معللا بان سبب على كل
واحد منهما وان كان يعلم العقاب مجملا يجب عليه البوء عن العقاب مجملا وان
علم بعضها معللا وبعضها مجملا وجب عليه البوء عن المعلل بالتعليل وعن المجمل
بالاجمال فعلى المعلوم في الخطاب التعليل مع الذكر اشكال لان الاخبار بكل ان
يحصل بالجديد على كل صحيح صدر منه وان لم يذكره معللا وقيل اذا بان المكلف
عن المعصية مع ذكر ما يجب عليه بجديد البوء لانه اذا لم يذكر المعصية وبقي بجديد عليها لصدور
منه المعصية قال الله في وجوب الجديد اشكال لانه يجوز ان لا يصدر المعصية مع عدم ذكرها
بدون الجديد واذا صدر العلم عن المكلف وجب الدين عن العلم مع المعلول كما اذا رمى
فاصاب فان الرمي علة وكذا اصابه معلوله يجب الدين عن الرمي وكذا اصابه قال
ووجوب سقوط العقاب بها والعقاب سقط بها لا يكره ولو انها لم يهدم بجديد محيطه
ولو لا ان اسم العرق في العمود والباخرة والحصاص ولا اصل كما وجه اسقاط الشرط
**اقول** وجه المقابل وجوب سقوط العقاب بالبوء فان من اساء
الى عبده واعتذر عليه وعفى عنه كان يعاقب على ذلك لا ساءه ما لكلمة فانه يلام عند
العقلاء ان لم يقبل عذاره وعفوه عنه لان عذاره وعفوه سقط العقاب بالبوء لانكره وثواب
البوء يسقط يعني ان البوء اذا وقعت على شروطها استطت العقاب وعرفا عتبار
امر زائد وقال قوم انها سقط العقاب بكره ولو انها واختيار المصنف الاول واصح عليه
بوجوه **الاول** ان البوء مع محيطه وعرفا ثواب كسوة الخياط مرارا فانه يسقط بها عما
من الزنا والثواب للبوء اصلا **الثاني** انه لو لا سقوط العصاء بالبوء وحده بل بكره



انه لما لا من العرق من تعذر البوء على المعصية وما حرمها والبالي نقاء الملابسة
فلانه يجب ان يكون البوء كعرمة مرارا لقاعانت الى سقط العقاب مكرها ثوابها والعطاء
الى ما هي عرمة لا فرق بين سقط العقاب وما عن العاصي فكذا البوء واما بطلان
الاسال فلانه لو انتفى العرق بتعذر السعود والباخرة لكان الثابت عن العاصي اذا
كبر او نفس سقط عنه العقاب **الثالث** لو اسقطت البوء العقاب مكرها ثوابها
لا سيما اختصاص بعض العقاب بالاسقاط دون بعض لان الثواب لا اختصاص له
بعض العقاب والبالي بطل لان بعض العقاب مختص بالسقوط بان يكون البوء على
وجه يسقي وكل العقاب فان قيل لو كانت البوء مسقطا لها مسقط للعقاب
لا مكره ثوابها لكانت معتبرة في كاجه احجه ما لها مالي يعتبر في كاجه لا ساءه
السر على ان البوء مسروطة بان يعزم على ترك المعصية وفي كاجه يمنع لا يجاز فلا يكون
البدين للمنع فلم يحصل كسر لها فلهذا لا يقبل وان هذا الجواب اسار ثوابه ولا يقبل يمنع
لا نسلم ان اسعاد السر ط قال وعداب العرواح لا مكانه وسوا بر الس لوقوعه
وسار المعقاب مرارا ان والله اط والحساب وبطار الكتب فكيف دل السمع على
سوبها فنحن نصدق بها **اقول** عذاب العرواح لانه مكن عقلا لانتفاء
في امكانه وقد توارد الادلة السمعية الدالة على وقوعه فتكون واقعا وهو الدليل
على الله على وقوعه فوقوع السار يعم صون عليها عداوا عسا وتوبيخ الساعة او حلوا
الى وعرض اسد العذاب وحبة الاسد لان بها انها صاحبة في العذاب قيل يوم القيمة
وكل لا تكون لا قبل لا سار مرارا لبعيد وقوله يوم يسحبون في النار يوم يقال لهم ذوقوا
حلوا ما رارا والفاء للتعقيب وعرهم لهلكون طاهرة يمنع عذاب القبر وقوله يوم
ومرارا عرض على وكرى قال لمعتصمكة وقد حمل اهل السير المعصية الصكل على
عذاب الود الحمل على هذا الاولى وحملها على سوء الحال وكذا بكة العصى حالة
الحشر لان مرارا عرض عن وكرانه قد تكون في الدنيا في العيش ومهما ما روى
انه على الله تعالى بس فعال انها لعذبان وما سوى ذلك لا يكره بل لان احدها كان لا
يستتر من البول واما الثاني فكان يمشي بالنميمة ومهما وجد عن استتر هو من البول قال
عذاب علاب القبر من البول وما روى انه على الله قال في سعد معاذ لقد ضغطت





كالرض ضغطة اختلفت بها ضلوعه وما روى انه على الله قال ان البيت ليعذب ببكاء
اهله وقد حمله الباقون على ما اذا اوصى به كل وما روى انه على الله كان يكره
من قوله اللهم اني اعوذ بك من عذاب جهنم وعذاب القبر وفتنة المسيح الدجال
وما روى انه عم خرج بعد ما جرت الشمس فسمع صوتا فقال بلى اليهود تعذب
في قبورها والروايات المانعة من هذا اكثر فان قضى واقتضاء العقاب من
الله ان يراعط والخطاب وبطار الكتب فكيف عملا وانه يم عالما بالكل قادر على
الكل وقد دل السمع على سوبها فنحن نصدق بها لان خبر الصادق عن المكنات
الكونية يفيد العلم بوجودها قال والسمع دل على ان الحنة والنار مخلوقتان
فان كان والعارضات سأوله **اقول** هذا قد كاساءه واكره
المكلين ان الحنة والنار اللتين هما دار الثواب والعقاب مخلوقتان كان وقد
عباد الصوفي وابو بكر بن عبد الجبار ركبا انهما غير مخلوقتين كان قرعه عباد انه
يستحيل في العقل دخول جلود المكلفين فيها وحالة البوء مع وقوعه ان خلقها
كان عرضا فلما اهبطوا منها جميعا وقوله يوم نقول لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد
وجه عرضها اليوم ان الارض اعذب للمعاصي وقوله والنار يعرضون عليها غدوا والعشي
والحكم اعذب للمكاوس وكل عذاب دل ظاهرا على وجودها كان اهل اللغة يقولون
على ان اعذاب التي ينبئ عن وجوده وبقوله والعراج منه وقوله يوم اسكن انت وزوجك
الحنة وقوله فلما اهبطوا منها جميعا وقوله يوم نكشف عن ساقها اذا دعي عذبه ربه المعنى
عذبه الحنة الاولى وقوله عرضا عذب لعادي الصالحين مما لا عين رات ولا اذن سمعت
ولا خطر على قلب بشر وقوله عرضا ان في الحنة شجرة يسير الراكب تحتها مائة عام وقوله
عرضا رأيت عروس عام الحاجي سار النار والعارضات فاما قولهم انها لو
كانا مخلوقتين لوجب ان لا يفنيا لما لوقوع كل شيء ما كل لا وجه لكل لانكل انها
لوقوع اكلها دائما والجواب ان الراد بالاكل الما كول وهو عام الحنة ما عدا
المعمرين وكل عرضا مرضوع فنانه عذا كل اهل الحنة له قادر ما هو الظاهر من
دعاء لا كل عرمعقول ويحتمل دعاء لا كل على تحدوه مجاز ان سلمنا صحته والله لا
نسلم ان المراد عرقوله كل شيء ما كل العموم فان ابن عباس رضي قال في سعد معاذ لقد ضغطت

منه ومنها قوله تعالى ح وجنة عرضها السموات والارض فانها دلت على ان الجنة الموجودة
الان هي السموات والارض وهذا دليل ظاهر على ان الجنة غير مخلوقة لان
السموات ان كانت غير مخلوقة فانها غير مخلوقة لان لو كانت في السماء اذا
اذا كان خارجة عن السماء فالدليل على ذلك ما روي انه عند قال الدرجة السبيل
والجنة فوق السماء السابعة قال ولكان الصدق بالعلب وقد
اللسان ولا يكفي لاول العوله ح واستفهما المصنف ولا اللسان لقوله ح هل هما سوا
والكفر عدم الايمان اقام المصدر او مدوه والنفس الخروج عن طاعة الله ح مع
كالايمان به والنفاق اظهار الايمان واخفاء الكفر والعاصي مؤمن لوجود حد
قوله اقول الايمان في اللغة التصديق وفي الشرع اختلفوا فذهب
الشيخ ابو الحسن الاشعري والعاصي ابو بكر الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني
واكثر الائمة واهل السنة الى انه عبارة عن التصديق القلبي للرسول على السلام بكل
جميع ما علم مجيئه به ضرورة وذهب المعتزلة الى انه عبارة عن التصديق القلبي للرسول عليه السلام بكل
المعاصي وذهب اكثر اهل الاثر وابن مجاهد الى انه عبارة عن التصديق بالقلب
كما دل عليه باللسان والعمل بالاركان وذهب المصنف الى انه عبارة عن التصديق بالعلب
واللسان واحتج على انه لا يكفي التصديق بالعلب وحده بقوله تعالى وجحدوا بها
واستيقنتها انفسهم وقوله تعالى حاكيا عن فرعون انه قال ما جئت به السحر
النفسي والمعوذة والكفر والكفر مقابل للايمان فلو كان الايمان هو التصديق العلمي
جحده لكان الاستيقان النفسي والمعوذة العلمية ايمانا واذا كانت المعوذة ايمانا لما بقي
معه الكفر ضرورة امتناع اجتماع المتعاقبين لكن المعوذة تجتمع مع الكفر فلا يكون المعوذة
هو الايمان واحتج على ان الايمان ليس هو التصديق اللساني بقوله تعالى وجحدوا بها
واستيقنتها انفسهم وقوله تعالى حاكيا عن فرعون انه قال ما جئت به السحر
النفسي والمعوذة والكفر والكفر مقابل للايمان فلو كان الايمان هو التصديق العلمي
جحده لكان الاستيقان النفسي والمعوذة العلمية ايمانا واذا كانت المعوذة ايمانا لما بقي
معه الكفر ضرورة امتناع اجتماع المتعاقبين لكن المعوذة تجتمع مع الكفر فلا يكون المعوذة
هو الايمان واحتج على ان الايمان ليس هو التصديق اللساني بقوله تعالى وجحدوا بها
واستيقنتها انفسهم وقوله تعالى حاكيا عن فرعون انه قال ما جئت به السحر
النفسي والمعوذة والكفر والكفر مقابل للايمان فلو كان الايمان هو التصديق العلمي
جحده لكان الاستيقان النفسي والمعوذة العلمية ايمانا واذا كانت المعوذة ايمانا لما بقي
معه الكفر ضرورة امتناع اجتماع المتعاقبين لكن المعوذة تجتمع مع الكفر فلا يكون المعوذة
هو الايمان واحتج على ان الايمان ليس هو التصديق اللساني بقوله تعالى وجحدوا بها
واستيقنتها انفسهم وقوله تعالى حاكيا عن فرعون انه قال ما جئت به السحر
النفسي والمعوذة والكفر والكفر مقابل للايمان فلو كان الايمان هو التصديق العلمي
جحده لكان الاستيقان النفسي والمعوذة العلمية ايمانا واذا كانت المعوذة ايمانا لما بقي
معه الكفر ضرورة امتناع اجتماع المتعاقبين لكن المعوذة تجتمع مع الكفر فلا يكون المعوذة
هو الايمان واحتج على ان الايمان ليس هو التصديق اللساني بقوله تعالى وجحدوا بها
واستيقنتها انفسهم وقوله تعالى حاكيا عن فرعون انه قال ما جئت به السحر
النفسي والمعوذة والكفر والكفر مقابل للايمان فلو كان الايمان هو التصديق العلمي
جحده لكان الاستيقان النفسي والمعوذة العلمية ايمانا واذا كانت المعوذة ايمانا لما بقي
معه الكفر ضرورة امتناع اجتماع المتعاقبين لكن المعوذة تجتمع مع الكفر فلا يكون المعوذة
هو الايمان واحتج على ان الايمان ليس هو التصديق اللساني بقوله تعالى وجحدوا بها
واستيقنتها انفسهم وقوله تعالى حاكيا عن فرعون انه قال ما جئت به السحر

المصدق

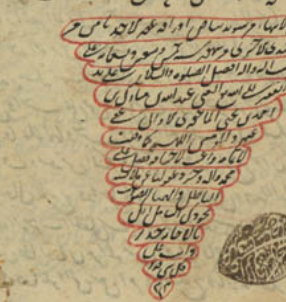


التصديق العلمي كان كفرا والكفر لغة هو الستر ومنه قول العرب كفر درعه اي ستره ومنه قوله
للزارع الكافر لانه ستر البذر بالتراب عند حراثته وفي الشريعة عبارة عن عدم
الايمان لا مطلقا بل عن شانه الايمان سواء كان ضده بكذب على الرسول اولا بل كما
قاله اسارعوله اشتمل الصدق اعتقاد الصدق لغة والعصيان لغة الخروج وفي الشرع الخروج
عن طاعة الله ح مع الايمان والعاصي لغة هو الظهار خلاف الباطن وفي الشرع
هو اظهار الايمان واخفاء الكفر والعاصي مؤمن لوجود حد الايمان فيه فيدخل ما
ذهب اليه المعوله من ان العاصي ليس بمؤمن ولا كافر دخل فيه مع موس المرجئة

قال ولا مامر بالمعروف الواجب واجب وكذا النهي عن المنكر و
بالمندوب مندوب سمعا ولا يرد خلاف الواجب ولا حلال حكم الله ح مسرطها على
فاعلها بالوجه ونحو من الباب واسعا المفيده اقول لا مامر بالمعروف
هو اكمل من الطاعة سواء كان بالقول او بالفعل والنهي عن المنكر هو الكف عن
المعاصي قولا او فعلا ولا مر بالمعروف الذي هو الواجب واجب والنهي عن المنكر
الذي هو الحرام واجب اما الامر بالمعروف الذي هو المندوب مندوب واختلفوا اسم
وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر هل هو الشرع او العقل ذهب جمع من مشايخنا
واهل السنة الى وجوبهما عقلا عملا وذهب الحشاي واتباعه الى وجوبهما عقلا و
احتار المصنف الاول واحتج على انهما لو كانا عقليا لما كانا لو وجبا شرعا عقلا
لزم احد الامرين خلاف الواقع او كلا حلال حكم تعالى والتالي باطل بيان العاد
والملزوم بيان الملازمة انهما لو وجبا عقلا لوجبا على الصبي لان كل واجب
عقلي واجب على من حصل في حقه وحين الوجوب ولو كانا واجبين على الله فان
كان فاعلا لهما وجب رفع المعروف وترك المنكر لان الامر حمل المكلف على
المعروف ومنعه من المنكر فلو لم يجب خلاف الواقع وان كان تاركا لهما فاما ان لا يجب
عليه تعالى لانه يخل بالواجب العقلي وهذا الدليل يصلح لالزام الجبائيين لا
لاسعاد الوجوب العقلي في نفس الامر والدليل على انه واجب يجب الشرع قوله
تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احدهما على
الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله فاصلح وبالاصلاح المامور به الذي هو النهي عن المنكر



طاهر اوامر وجب كامر بالمعروف في حقه الصوم اوجب في حق الصبي
اولا فصل بالاجماع وقوله ح ولكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف
وينهون عن المنكر والامر ظاهر في الوجوب وقوله عليه السلام مروا بالمعروف و
لينهوا عن المنكر او استقطن انه سراوكم اهل حارك فدعوا حارك فلا استحباب
لتوقفه على ترك المعروف والنهي عن المنكر وهو دليل الوجوب وشرط الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر ان يكون فاعلها اي فاعل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر عالما
بان ما امر به معروف وما نهى عنه منكر والا لما روعه على فاعلها بالوجه و
ان يكون عالما بحيث يغلب على ظنه التاثير بان يجوز انه يقابل بالقبول وان يجوز انه
يقابل بالرد لانه حينئذ لا يجب وان يكون عالما بان المفسدة المترتبة على ترك
الواجب اعلى مفسدة بالنسبة الى مفسدة ترك الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر لانه حينئذ يجب ان يكون الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مرجوحا
وجنس المعوذة ح لان الجنس يصدق على اظهار الواجب وهو محرم
لغة وشرعا ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة والمعوذة عدمي فانها مرجحة
الفاعلة ليست بشيء فلا تتناول انه هو الجهالة لما من شرح الجريد
والمامول من الشرع ان يجعل ذخيرة الناجي يوم الدين والحمد لله رب العالمين



٥٠٤

٩٩٥
٠٧٢٨
//

١٤٣